قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الرابعة عشرة - العدد ٤١-٤٢ / شتاء وربيع ٢٠١٠ - ١٤٣١

رهانات الدين والحداثة

(١)

رضوان السيد — عبد المجيد الشرفي — طارق رمضان

ادريس هاني — عبد الرزاق بلعقروز — اوليفيه روا

ابراهيم العبادي — عبد الجبار الرفاعي — ريجيس دوبريه

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

41-42 th , 2010 - 1431

سعر العدد

• لبنان 7000ل.ل • سوريا 125ل.س • الأردن 2.5دينار • الكويت 2دينار
• العراق 2500دينار • الامارات العربية 25درهماً • البحرين 2.50 دينار
• قطر 20ريالاً • السعودية 20 ريالاً • عمان 2ريال • اليمن 350ريالاً
• مصر 10جنيهات • السودان 100دينار • الصومال 150 شلناً • ليبيا 5 دنانير
• الجزائر 25 ديناراً • تونس 2.5دينار • المغرب 30درهماً • موريتانيا 450 أوقية
• تركيا 15000ليرة • كندا 18دولاراً • امريكا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً (أو ما يعادلها).

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الرابعة عشرة - العدد ٤١-٤٢/شتاء وربيع ٢٠١٠-١٤٣١

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مدير التحرير

محمد حسين الرفاعي

سكرتيرة التحرير

انتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – *info@rifae.com*

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٧٨٨٧٥ – ٠٠٩٦١٧٠٦١٩٦٧٩

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.

٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.

٨- تطهير التدين من الكراهية والاكراهات.

٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر،وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

١٣- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.

١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

تدبين الحداثة أم تخليق الحداثة	ادريس هاني	٤

حوارات

مايوحدنا يتجاوزنا نحو الأفضل	ريجيس دوبريه	٣١
الدين منتج للمعنى	د. عبد المجيد الشرفي	٤٠

دراسات

من الاصلاح الى الاحياء	د. رضوان السيد	٥٦
حداثة وعلمانية وعودة الديني	د. اوليفيه روا	٧٨
الثالوث الصعب: الاسلام والحداثة والعلمانية	د.عبد المجيد الشرفي	١١٠
المسلمون في ظل العلمانية	د. طارق رمضان	١٤٠
نحو امكان حداثي متوازن	عبد الرزاق بلعقروز	١٨٥
الايمان والعقلانية	د. محسن جوادي	٢٢٠
أزمنة التحديث في ايران	د. عبد الجبار الرفاعي	٢٥٣

نقد العدد الماضي

الحرية الدينية والصناعة الفقهية	ابراهيم العبادي	٢٩٠

تديين الحداثة أم تخليق الحداثة

النزعات السلفية المقنعة في الفكر العربي المعاصر

ادريس هاني

الدين والحداثة والغرب: علاقة ملتبسة

ساهم الفكر الغربي من مستويات ومواقع مختلفة في إعادة النظر في مجمل المواقف التقليدية للحداثة من المسألة الدينية. اكتست هذه المواقف الجديدة طابعا نقديا تجاوزيا راهن على مقاربات متعددة في تبديد الموقف السلبي من الدين في العملية الاجتماعية. أعني أن المقاربات لامست الأبعاد الثقافية، والانثروبولوجية، والفلسفية، والاقتصادية، للكشف عن دور الدين وتأثيراته على الحياة العامة، وهذه المحاولات بعضها متقدم في الزمان، وبعضها يتعلق بمواقف جديدة ابتنيت على خلفية التحولات، التي أعقبت حدث انهيار المنظومة الاشتراكية، وبروز معالم ظواهر جديدة في العلاقات الدولية، كان للظاهرة الدينية فيها نحو من البروز ملفت للنظر، ناهيك عن أن الدراسات الجديدة للأوضاع الاجتماعية في العالم الإسلامي كشفت عن أن للدين دورا ظل أكثر حيوية ونفوذا؛ لا بل كان للحضور الديني دور في التأثير وأحيانا في رسم السياسات، حتى في كبرى الدول الغربية مثل الولايات المتحدة الأمريكية على الأقل. منذ ماكس ويبر والسوسيولوجيا الدينية تشهد نوعا من التواضع في مقاربة التأثير الديني في التفاعلات السوسيو ـ اقتصادية. وحينما

ندرس المدى البعيد للحضور الديني في الاجتماع البشري، وكذا المديات والآفاق التي تنتظره على إيقاع العود البطيء لنداء الروح، مع أربعة قرون تقريبا من سطوة المادية، ندرك أن المادّوية في حياة المجتمعات الغربية نفسها لم تمثل سوى نزهة محدودة ومحصورة، أي بقدر ما يتوغل الماضي في المدى الروحي، يعد المستقبل بعودته بالثقل نفسه. المادّوية لا تمنح الاطمئنان لأنها ترهن فكرة الاستقرار على حساب جملة من المؤشرات، ليست بالضرورة مضمونة، ولا يمكنها أن تملأ المستقبل كله، في ظل الأزمة التي أطلت بشكل يوحي بأن لا وجود لاستقرار أبدي للنظام الرأسمالي قائد الموجة المادية وضامنها. اننا اليوم لا نعيش الحاجة الروحية التي بدأت تحرج الفظاعات الكبرى للنظم والأيديولوجيات المادية، بل نعيش فوضى روحية أيضا تجعل الأيديولوجيات الروحية تتسابق على كسب الرهان والفوز بامتلاك العالم. وإذا كان سقوط المادوية أمرا مؤكدا تستطيع أن تؤشر عليه الأرقام والنبوءات، التي تستند إلى منطق الإحصاء والتوقع المستقبلاتي، فإن صراع الأيديولوجيات الروحية يؤشر على أن البدائل الروحية تخضع لمنطق التنافس والصراع نفسه، وبالتالي يبدو الأمر أعقد من أن يحل الدين محل الحداثة من دون شرط، لأن المطلوب منه أن يصنع التحول في صميم الحداثة، وليس أن يحل محلها. ودائما كان الإخفاق المادي الكبير الذي مني به الحامل الجماعي للدين هو ما ترتب عليه إخفاق رمزي، فلا يجوز بحال أن نعتبر أن السقوط الدراماتيكي للمادوية هو مؤشر نجاح البدائل الروحية، بل يتعلق الأمر بسقوطها الذي لا يزال يبحث عن نضج البدائل وقدرتها على استيعاب هذه اللحظة التاريخية. ففي البدائل الروحية لا يزال هناك تردد حول جدارتها في أن تقيم استقرار وسعادة النوع، فالانتهازيون أنفسهم ممكن أن يحلوا ضيوفا فاعلين في البدائل الروحية فيوردوها مرة أخرى موارد الهلكة. الحاجة إلى الرشد لا يحجبها كون البديل دينيا، فغياب الرشد يحول الحداثة إلى جحيم، كما يحول الدين إلى شقاء. الرشد إذن مقطع أساسي لهذا التواصل بين الحداثة بوصفها صيرورة مجتمع إنساني وبين الدين بوصفه نمط سلوك متعالٍ، هناك

دين عند الله، وهناك دين عند الخلق، والمسافة بين دين الله ودين الخلق هي التي تفسر الفظاعات نفسها التي تشكو منها الحداثة، بوصفها هي نفسها تنقسم إلى حداثة معقولة وحداثة مؤدلجة، فقدت معناها الكبير في زحمة المصالح والحروب والصراعات وسيطرة الأيديولوجيات الملونة. وحين نتحدث عن جملة القيود التي توضع على الفكر الديني، وجب التنبيه إلى أنها في عمومها قيود لا تظهر عند التشخيص، ولا يكاد يتعرف عليها حتى أصحابها. هذا يعني أن فعلها لا شعوري، وفي مثل هذه الحالة فإن البحث المتواصل، والتفكيك الذي لا يتوقف لهذه القيود، يضعنا أمام حقائق متجددة في موضوع العلاقة بين الدين والحداثة، في نوبات طردهما وفي نوبات تجاذبهما. وهنا يجدر الحديث عن الفكرة الخاطئة التي تجعل الإنسان مخلوقا بسيطا غير قابل لإعادة التخليق والإبداع، أي أنه يوجد في الصورة الممكنة الأولى التي عليها يرتكز مفهومنا الخاطئ عن الفطرة، التي تعني أن تأثر نشاط الكائن بشروط الخارج، مما لا يقع على وجه الحقيقة التكوينية، ومما يجب أن لا يقع على وجه الحقيقة الشرعية. ومعنى أن نسلم بعدم تأثر الإنسان بالعوامل الخارجية بما فيها التي ينخرط فيها مبدعا ومؤثرا، أن ثمة فصلا جوهريا بين الكائن ونشاطه، فالعلاقة الخلاقة بين الإنسان والأشياء المحيطة به علاقة غرابة، ومع أن الحداثة لم تحجب في مجمل مقارباتها لهذه العلاقة حقيقة الخطر الذي يتهدد الأنسنة جراء عامل التشييئ الذي يعتبر آفة من آفات التصرف اللاّسوي، الذي يواجه الإنسان المهدد بالغفلات عن جوهر إنسانيته متى أوغل في نشاطه الخارجي، فذلك ليس من عوامل الخارج بالضرورة، بل هو من موجبات الاستعداد الداخلي للإنسان المعرض إلى زوال إنسانيته، أو بتعبير أدق إلى ضمور إنسانيته، باعتباره كائنا يجب أن يعرف بأنه قادر على التخارج النوعي على الأقل في مظاهره السلوكية ـ أقصد بالتخارج النوعي بكل بساطة قدرته على إتيان ما لا ينبغي وتمثل ما هو شأن لما فوقه أو ما تحته في الرتبة الوجودية. وبأنه الكائن الوحيد الذي يعيش أزمة هوية. ولا زلت أعتقد أن مشكلة الهوية هي قضية وجودية وليست ثقافية إلاّ عرضا، فالتعاطي المعقد

الذي يجعل الحضارة سمة للإنسان هو من يجعل إحدى أبرز ميزات الإنسان الغفلة عن جوهره الإنساني. نجد في سائر العلاقات التي يبدلها الكائن المدعو في تعاريفنا بغير العاقل مع عالم الأشياء على نحو البساطة تجعله كائنا يتمتع بهوية عصية على الضمور وبالأحرى التلف. فالتعقيد الذي هو قدر الإنسان في تعاطيه مع عالم الأشياء من حوله يفرض عليه هذا الضرب من الغفلة عن جوهره الإنساني، من منطلق أن النشاط المركب يقتضي ضربا من التكثيف يتداخل فيه الوعي باللاوعي. وهذا التكثيف يجعل بمقتضى تفاوت أداءات الوعي وأداءات اللاوعي على صعيد الفعل والانجاز إلى أن يكون الوعي غالبا على سلوك الإنسان وصنائعه. إن ضمور الهوية أمر يقع في صلب الإنسانية المطالبة بحكم وظيفتها إلى تحقيق القدر الممكن من التكييفانية الخلاقة مع محيطها. إننا نعتقد أن أخطر القضايا التي تقف عقبة أمام الفكر الديني تتعلق بمدى نجاحه وقدرته على صياغة تصوره للعلاقة الممكنة والواجبة بين الإنسان ومحيطه. ومن هنا فإن الحديث عن تفاعل الإنسان مع محيطه على أساس الحركة الجوهرية التكاملية، واكتسابه هويات مركبة بالتعبير الشائع، أو هوية تكاملية بالتعبير الفلسفي الدقيق، تبدو فكرة غير مستساغة في الفكر الديني، لا سيما في نوبات نكوصه التي أعقبت المفاهيم الإسلامية، التي تأطرت بالإسهامات المرجعية للفكر الإسلامي في مرحلة النهضة العربية والجامعة الإسلامية. وقد تردى ترديا مهولا بعد مرحلة السيد محمد رشيد رضا مع بروز خطاب الحركة الإسلامية، التي استطاعت النجاح على مستوى تعبئة العواطف وتجنيد الانفعالات، والتحريض على امتلاك البديل في نقاء الماضي الطهراني غير التاريخي. طبعا في مخيلة صناع يوتوبيا النهضة العربية الحديثة؛ في كل نهضة لا بد من خيال يؤطر ويحدد سقف التطلعات لصالح نهضة لا يوازيها في المقابل عمق فكري يعادل قوة انتشارها. لقد غلب الانفعال على العقل في صيرورة تعبئة وضعت في أولويتها التجند لمواجهة الاستعمار، وفي مرحلة ثانية لمواجهة الأنظمة الحاكمة. وحيث كانت المحاولات الأخرى ترتكز على بنية فكرية وخيارات تنظيرية عميقة، كانت الحركة الإسلامية

في عمومها إلا ما ندر من مبادرات فردية في الغالب، تعوض هذا النقص بتخمة التعبئة الجماهيرية، وفيض الانفعالات العاطفية، والزخم الروحي الذي ليس هو المطلوب في صناعة الفكر بقدر ما هو مطلوب في التعبئة. أي أننا مع الحركة الإسلامية خلقنا واقعا هجينا من تسطيح الفكر وقوة التعبئة والانتشار، وتلك آفة لا يزال الفكر الديني مطالبا فيها بالخروج من البارادیغم المؤسس لهذا الحصر الفكري والتنظيري، الذي بات يراوح مكانه في مقاربة العلاقة بين الدين والحداثة؛ ذلك لأننا نعتبر أن أصل المشكلة يكمن في موقفنا وفهمنا لمدلول الفطرة التي فطر الله الناس عليها. وهي بقدر ما تبدو كلمة مرددة ومتداولة بشكل واسع في الخطاب الطبيعي لمجتمع المتدينين، إلا أنه في نظري على الأقل تعتبر مصطلحا إشكاليا وجب الوقوف على دلالاته المختلفة، بالعمق الذي يتطلب نشاطا تفكيكيا لمعناه، لأننا نعتبر الفطرة مفهوما يحتوي على أسرار كل الإنسان، فلا زال موقف المفكرين الإسلاميين من الفطرة أنها معطى بسيط، ولا زال كثير منهم ينظر إلى الحداثة باعتبارها نقيض فطرة الله، فإذا بنينا مفهوما حيويا وإيجابيا للفطرة؛ استطعنا حتما أن نزحزح العلاقة الجامدة بين الدين والحداثة، كما تحضر في خطابين متخاصمين سيطرا على المشهد الفلسفي والفكري: الموقف الديني الرافض للحداثة، والموقف الحداثوي الرافض للدين، وبين الموقفين هناك موقف ثالث، لكنه متفاوت في عمق الرؤية: وجه يمثله أنصار المسألة الدينية داخل الغرب، وهم عادة قل ما يلتفت إليهم، لسطوة الإعلام الذي يتحيز لأصحاب الموقف الثاني، ولكنهم حتى في مستوى مطارحاتهم يقدمون مخارج متصالحة، تصلح أن تكون مداخل للاستئناس لعدم امتلاكها القوة الثورية المبدعة، واكتفائها في الغالب بالدفاع والتخريج والتبرير، مع وفائها للبراديغم الحداثوي نفسه، ووجه آخر غالبا ما يقوم داخل مجتمع الإسلاميين الجدد، لا سيما من أبناء الحركة الإسلامية، الذين يسقطون في الخطاب التخريجي والتبريري نفسه، مع فارق التقيد بالبراديغم الفكري الذي تحدثنا عنه، شديد الوفاء لآراء شيوخ النهضة العربية والجامعة الإسلامية في سقفه الأعلى، وغالبا ما يتصل بفكر شيوخ الحركة

الإسلامية وتحديدا السلفية، وأمام هذا الانسداد أصبح لا مجال للحديث عن علاقة حيوية وإيجابية بين الدين والحداثة في فكرنا الإسلامي، سوى بإحداث ثورة فكرية عميقة، تبدأ بمساءلة هذا التراث الحديث من الفكر الديني عندنا، الذي أنتج في نوبات صراعية اعتملت فيها شروط اجتماعية وتاريخية كثيرة، إذ من دون هذه الثورة سيظل موضوع العلاقة بين الإثنين معلقا ومؤجلا، لكنه يخلق توترات، وينتج آثارا تتجلى في وجود معيقات كثيرة، تمنع من مسألتين ضروريتين:

١ـ تحقيق تقدم الإنسان في المحيط العربي والإسلامي، على قواعد حداثة متصالحة مع ضرب من التفكير الديني، يجب التوصل إليه بإعلان جهاد المعرفة؛ أي تحرير العقل الإسلامي من كل أمراضه وهواجسه وتهيؤاته.

٢ـ تحقيق الانسجام والتكامل واستقرار الوعي الديني نفسه، من حيث لا يصبح في مهب هذا الجدل الطويل بين ما تفرضه طبيعة العلاقة بين الإنسان ومحيطه، أي استحقاقات التجدد والحداثة، وبين وازعه الديني، أي وقف نزيف الفصام النكد بين داعي الصيرورة وداعي التعاليم.

إذا ما اعتبرنا من مميزات الفطرة التي فطر الله الناس عليها، قدرة الإنسان على تحقيق التكييفانية الخلاقة، التي هي البديل الوحيد عن التكييفانية السلبية أو الفناء- ليس أمام الإنسان من خيار إلا أن يضمن بقاؤه متجددا أو بقاءه ضامرا (خاضعا للتأثير وليس مؤثرا) أو الفناء، يعني الاستقالة داخل الوجود أو الاستقالة عن الوجود، فإن الفطرة المطلوب بلوغها باجتهاد، وليس الفطرة هي ما يعطى ويبقى، هي اعتبار الإنسان جوهرا متطورا. إذا كان أهل المعرفة والسلوك قد أدركوا أن بلوغ فطرة الله في البناء الروحي للإنسان لا تتم إلا في سياق الرياضة والمجاهدة والسلوك التكاملي للنفس، فإنها في مدارك العقل والنظر والواقع العملي، هي نفسها الفطرة التي يبلغها الإنسان بالجهاد والاجتهاد والكدح والتطوير. فالنزعة الاكتفائية التي هيمنت على

العقل الإسلامي، لا سيما على التفكير الديني ـ من منطلق أننا نميز هنا بين الفكر الديني والتفكير الديني، بين الدين والمتدين ـ أثرت على الوعي الإسلامي، الذي مهما بلغ تدينه في عالمنا المعاصر، إلا أنه لم يتطور في تدينه، ولعله من المفارقة أن الغرب الحداثي استطاع أن يتطور في تفكيره الديني أكثر من شرقنا الإسلامي، الذي يفوقه في التدين الشعبوي، والذي تهيمن على نخبه النزعة السلفية التي تتميز بالاكتفائية، وطلب السطح، وممارسة الخداع الفكري بإسم الدين. وقد بات واضحا أن المشكلة في العالم الإسلامي، ليس في أن الدين غير قادر على الانخراط في تحدي الحداثة، بل المشكلة تتجلى في هيمنة النموذج السلفي على التفكير الديني، وهو مصدر هذا الإحساس الخاطئ بالتفوق العقلي. لأن السلفية ترى التفوق في السطح لا في العمق، وفي اليقين لا في الاحتمال، وفي السكون لا في التجدد، فكان لا بد من تحرير مفهوم الفطرة من المعنى العقيم الذي فرضه التفكير الديني السلفي. لقد رأينا كيف أن ابن تيمية مثلا حمل حملة منكرة على الصناعات العقلية وفي مقدمتها المنطق، على أساس هذا الفهم الخاطئ للفطرة. لقد جعل مفهوم الفطرة خصيما ومعارضا لتطور الصناعات العقلية، داعيا إلى الاكتفاء بالفطرة كمفهوم زادته المماحكة التيمية غموضا، بينما اتضح أن مفهومه للفطرة لا يبرح مفهوم الطبيعة الأولى والمادة الخام التي يجب أن تخضع للتربية والتعقيد، وكل ما يفسد الفطرة من تراكمات الجهل لا يعد خرما لقدسية الفطرة، مادام الجهل لازما لها. الفطرة ميزان في نفسه، ولكن ذلك يتم وجدانا لا بموازين عقلية ظاهرة ومشخصة. وكما كان ذلك أساسه الناهض بالموقف السلبي من الصناعات العقلية، كان الأساس نفسه ناهضا بموقف لايقل خطورة عن الأول، وهو تأصيل النزعة البدائية في التعاطي مع المختلف، مما جعل اجتماعنا السياسي غير قادر على استيعاب منطق التعددية والتسامح وحق التعبير والحريات العامة وما شابه. فالنزعة السلفية بقدر ما تعيق تطور الصنائع العقلية تعيق قيام مجتمع الإنسان أيضا. إن التطور والتجديد بناء على هذا التصور السلفي الخاطئ المانع عن اكتشاف المديات الأخرى للدين، يبدو تدنيسا

لطهرانية إنسان بسيط، لم ترد السلفوية النظر إليه باعتباره كائنا مركبا، أي يجب أن يخرج من بساطته ليتماهى مع تحديات محيط مركب. فالبساطة بهذا المعنى هي مقتل الإنسان. إننا نجد الإنسان على مر تاريخه الطويل ما فتئ يتقلب في الحضارات، ومن خلال تجاربها تلك كان يتجدد هوياتيا. وإذا كان التطور البطيء والطويل حجب عنا تشخص المسافات التي تفصل بين المراحل التي قطعتها البشرية في حضاراتها، حتى بتنا أمام أنواع من البشر وليس أمام النوع الواحد، كان لا بد أن ندرك مع ذلك أن التحول النوعي الكبير للحضارة الحديثة،كان من شأنه أن يجعل الطفرة كبيرة جدا في مستوى الشكل الذي ستأخذه هذه الهوية. إن المشكلة ليست في أن الأديان كانت هي من يسلب الإنسان إرادته وعقله، بل المشكلة تكمن في أن الإنسان هو من حمّل الدين أكثر من وظيفته، ومنحه السلطة والوظيفة التي عجز عن ممارستها بعقله. إنها بالأحرى علاقة الإنسان في بيئاتنا مع دينه، وليست مشكلة دين في نفس الأمر.

وتأتي فكرة الرشد العقلي بالمعنى الكانطي للإنسان الحديث، والرشد الشرعي الذي ذكرت به التعاليم، لتوقفنا على دلالات أخرى في معالجة العلاقة بين الدين والحداثة. ولا بد من القول أن ثمة سوء فهم كبير حصل أيضا في معنى الرشد الذي تحدثت عنه الآية الكريمة: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي). فهذه قاعدة تؤكد على أن مقتضى التكليف بعد تحقق الانتشار للفكرة الوحيانية شأنه شأن التكليف بعد تحقق الانتشار للفكرة العقلانية، يرفع الوصاية ويجعل الإنسان أمام مسؤوليته الكبرى، ومتى فقد هذا الإحساس بالمسؤولية أصبح في حكم غير الراشدين. إن الرشد مطلب وتكليف لم يتحقق في مجتمع المتدينين، ولا في عقلهم إلا بالقوة، الذين أبقوا على الحياة البسيطة، التي جعلت من الدين ليس رافدا لنمو الملكات العقلية والروحية، بل اختزلوه مصدرا للجوابات المتكررة، التي انتهت إلى تسليط العقل المتخلف على المتن الديني نفسه، الذي يعاني من معضلة تخلف

الحامل الاجتماعي لهذه التعاليم. أي أننا أردنا من الدين أن يحقق عنا التقدم والتنمية ونحن هاهنا قاعدون، ولم ننجح في الخروج من النمط البدائي الذي شكل مرحلة تأسيسية في التربية الوحيانية: أي منطق التنزيل العمودي للتعاليم، إلى فضاء التأويل: أي مرحلة التنزيل الأفقي للتعاليم، التي هي مخاض تفاعل العقل مع الوحي في حياة الراشدين، فالرشد لم يتحقق، ما فرض تخلف الحامل على المحمول، بينما المطلوب أن الدين نفسه يتطور بتطور المتدين، والدين أيضا يتخلف بتخلف أتباعه، ومنطق الاستنطاق الذي يفرض على المكلف أن يستنطق التعاليم الخرساء، لينتج منها ما ينفع عقله ودينه، بات اليوم فريضة غائبة، فعالم المتدينين هو التسليم المزيف، وليس التفكير المفتوح، فهم ينطقون من واقع تخلفهم باسم الدين وبالنيابة عنه، ولا يستنطقونه ضمن جدل الفكر والواقع المستمرين، وهكذا يصبح المتغير في معادلة تقدم عالم المتدينين هو المتدين نفسه وطبيعة علاقته مع العالم ومع تعاليمه الدينية، وهي علاقة ملتبسة ومحكومة بأنماط التخلف والجمود والعناد والتعصب والسلبية. إننا ندرك أن الإنسان الحديث أصبح محاطا بجملة من الاعتبارات والمسؤوليات لم يعهدها البشر في كل عقوده الأخرى، وهذا من مميزات الإنسان المركب والمتجدد، وليست من معالم البساطة التي اختزلت مفهوم الفطرة بدلالاتها السلفية.

إن إحساس الإنسان المعاصر بمسؤولية احترام الآخر وتدينه واختياراته، في إطار ثقافات حقوقية وسياسية حديثة، هو مما لم تشهده البشرية في كل أطوارها، فصراع الإنسان المعاصر هو في النتيجة صراع من أجل المواءمة بين سلوكه وممارسته، وبين ما يقتضيه القانون والمواثيق التي أمضى عليها مسبقا. إن الخوف الذي يجتاح هذا التفكير الديني هو ما يبدو له على هامش هذه المجتمعات، التي اجتاحتها الحداثة، وحولت شرائح كثيرة منها إلى مدمنين، واخترقت الأسرة، ومنحت حقوقا للشواذ فكريا وجنسيا واجتماعيا، ومثل هذا في الحقيقة هو التجسيد الكبير لمعنى الرشد، فاختزال الحداثة في مظاهر هوامشها أمر فيه حجب لروائعها

الحقوقية والاجتماعية والتقدمية؛ لكن مثل هذه الملاحظات تعكس هشاشة المنظور، وبساطة التعاطي مع التركب المنتظر من الحداثة نفسها. إننا لعدم رشدنا نخشى من أن يمارس الشاذون عن الثقافة المجتمعية أو السلوك الإنسان الغالب حقوقهم في ظل المواطنة. كان الإحساس الغالب على التفكير الديني أن مثل هذا إن حدث فهو يملك أن يتوسع وينتشر فيصبح هو القاعدة، أو ربما قد يؤثر على سلوك الأسوياء، وفي الحالتين معا نكون قد طرقنا بابا للتهافت والمفارقة مفاده: إن كان الفعل المذموم شاذا عن سلوك الإنسان، وأن غالبه مضمون في الفطرة التي اعتبروها ميزانا لذلك، فهل يعني أن الشذوذ لو انتشر في باقي المجتمع وغلب على سلوكه، سيصبح هو الفطرة، فيما يصبح السلوك السوي شاذا؟ هل هناك ضمانات غير القمع والحجب، تجعل السلوك الشاذ في منأى عن اجتياح الباقي، أو حتى التأثير على سلوكهم؟ أليس هذا يعزز منظور البعض عن أن الشذوذ بهذا المعنى ليس إلا وجهة نظر، وبأن الشذوذ ليس شذوذا وإنما هو طبيعة إنسانية؟! بهذا المعنى هل يكون النزوع الانحرافي من إدمان، وجريمة، وشذوذ جنسي، وإلحاد لو استحضرنا وجهة نظر برتروند راسل تصبح حالة طبيعية؟ أين مصير مفهوم الفطرة إذن؟! بموقفنا الرعديد من الحداثة نقدم أفضل خدمة للمواقف الشاذة داخل الحداثة.

في المجتمعات الغربية ينقسم المجتمع إلى قسم محافظ وآخر غير محافظ، وهناك على الهامش حركة شذوذ تتمتع بآخر سقف الحرية والحقوق التي تتمتع بها. وقد درب الإنسان الأوربي نفسه على أن يتعايش في المجتمع الواحد، لكن في عزلة عن ذلك التأثير بجملة الحقوق، التي تمنحه إمكانية بناء مجتمعه المعزول داخل المجتمع الكبير نفسه. ليس مطلوبا منك التعايش داخل مجتمع متعدد؛ بل المجتمع الحديث يمنحك الحق في أن تحمي معتقدك بقوة القانون، في مجتمع تعددي يدرك كل طرف فيه حدوده، أي يمنحك حق الانزواء أيضا. وبينما كان ذلك هو الشكل الذي اتخذته الحداثة في الغرب، نظرا لكون التجربة الغربية لها الكثير من

خصوصياتها الثقافية، التي استدعت شكلا من التكييفانية الخلاقة مع الحداثة، كان لا بد أن نتحدث عن أن المجتمع الإسلامي إذا أراد أن يستدعي شكلا مناسبا من التكييفانية الخلاقة مع مظاهر الحداثة، أن يقتحم العقبة ويحدث ثورة إيجابية في موضوع التفكير الديني لأننا وإن تحدثنا عن الخصوصيات، فهذا لا يعني أن الخصوصية هي الحقيقة الوحيدة في منطق التنوع الثقافي بين المجتمعات، بل دائما كانت الكونية قدرا يجعل الشعوب والأمم تتشابه في العديد من مديات نشاطها الإنساني. إن جزءا من التحدي الذي نهضت به الثورة الأوربية هو مطلوب منا. فالغرب الحديث ناهض مظاهر التخلف التي يجب أن ننهض ضدها أيضا. صحيح أن أوربا مسيحية عاشت تجربة دينية مختلفة عن العالم الإسلامي، الذي شكل الدين فيه عنصر نهضة وتقدم وحضارة، وبتعبير أوضح أنه لم يصنع الحداثة، ولكنه أيضا لم يصنع انحطاطا. وطبعا أنا واعي بما يمكن أن يقال أن الحضارة الإسلامية ساهمت في صناعة الحداثة، وهذا ليس هو ما نعنيه طالما ـ أننا دائما نقف على المفارقة نفسها بين السيدة زيغريد هونكي: شمس العرب تسطع على الغرب، وموقف محمد قطب وتلميذه سفر الحوالي مشخص في تجهيل الحضارة الحديثة ـ ولكن هذا لا يعني أن الكثير من عوارض التفكير الديني التي عانت منها أوربا نعاني منها اليوم. فلا زلت أتحدث عن اجتهاد معرفي جدي على جبهتين مختلفتين: البحث عن الإمكانات الهائلة في الحداثة، والبحث عن الإمكانات الهائلة للدين وتحقيق الثورة على العلاقة الملتبسة، في أفق ما سميناه بالعلاقة الممكنة بين الإمكان الديني والإمكان الحداثي، في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري للتفكير الديني.

الدين والحداثة من منظور سلفية الفكر العربي المعاصر

انشغل الفكر العربي والإسلامي بقضية العلاقة بين الدين والحداثة، في سياق محكوم باستحقاقات الصراع الأيديولوجي الذي كان محطة ضرورية لتطور الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ولّد هذا الصراع على مدى سنوات من المطارحة صدعا شديدا تعذر رأبه حتى اليوم. فالحداثة اليوم غدت وسيلة التيارات العلمانية في مواجهة الدين. كما أمسى الدين وسيلة اليمين الأصولي في مواجهة الحداثة. نظر العلمانيون أكثر مما ينبغي إلى الصورة الممكنة لدين تحكّم رجاله في المجتمعات التقليدية، فصنعوا القمع والاستبداد، وأشاعوا الخرافة واغتالوا العقل. ونظر اليمين الأصولي أكثر ما ينبغي إلى الصورة الممكنة لحداثة تحكم رجالها في مجتمعاتهم من خلال الاستعمار، ونهج سياسة المحو الثقافي، كما جعلوا المجتمع فارغا من القيم ومعرضا للفساد والانحراف والموبقات. نحن على أرضية علاقة لم تتزحزح منذ حصل الصدام التاريخي بين أوربا والعالم الإسلامي. وقد تكرس هذا الفصام بين خندقين على طرفي نقيض في سياستهما الفكرية، لا زلنا ضحايا نوباته وتردداته. لا العلماني تقدم في سياسته الفكرية، ولا الأصولي فعل ذلك. الحداثة هنا في استعمال الأصولية العلمانية هنا مثل الدين في استعمال السلفيات الدينية، أيديولوجيا لتبرير الحاجز النفسي الذي يمنع التقدم في هذا النقاش. وطبعا لا نتحدث هنا عن كل المحاولات من الجانبين، التي اختارت التلفيق والحلول الوسط، التي لا تحقق لها إلا في البوليميك السياسوي، أو في التنظير المجرد. ففي الواقع لا مجال للتقدم بالعلاقة إلا على أساس إنجاز ثورة في المنظورين. في الفكر العربي لم تخلص الأيديولوجيا العربية نفسها من جمود النظرتين. فالنزعة السلفية باتت جاثمة على الأيديولوجيا العربية، على تعدد أطاريحها وتلون خطابها. تنطلق من الجابري، وتنتهي بالمرزوقي وطه عبد الرحمن، على كل ما يبدو من خلاف، ليس في جوهره خلافا بقدر ما هو

خلاف عرضي، يستند في تميزه على لغة الخطاب وتغيير المصطلحات وطريقة التفنن في صياغة الأفكار. ففي الرياضيات يمكن أن نبرهن على القضية الواحدة بطرق مختلفة تماما، بعضها مختصر مفيد وبعضها طويل ممل. ومن هنا جدوى حالقة الأكاني: ما يتوصل إليه بالطريق المختصر لا ينفع بلوغه بأطول الطرق. وحيث ليس المقام مقام بسط الحديث عن التجارب كلها، فلنأخذ عينة من المشاريع الأيديولوجية العربية ذات الصبغة السلفية، كنموذج عما ذكرنا. وأقصد بذلك مشروع طه عبد الرحمن، الذي شكلت النزعة السلفية في نظري مقتلا له،كما تنبأت دائما بذلك. أي أنه على الرغم من رياضته المنطقية العالية، التي تثبت القدرة النظرية للباحث، إلا أنها دفنت نفسها في مضمون سلفي، عجزت عن أن تحقق مرادها من داخل معيقاته. فضلا عن اندفانها في أكوام التفريعات المنطقية، التي لا نخرج منها أبدا إلى الواقع بعد أن نغرق في تجريدها. يمكن أن تصلح تلك إشارة على دربة الفرد لكنها لا تنفع المجتمع. فالمضمون الطهائي لا يمكن أن يحافظ على إغرائيته لو تمثله متلقٍ خارج الدربة المنطقية. بينما المؤشر على قوة الفكرة أن تحتفظ بإغرائها حتى لو تمثلها المتلقي العام.

الحداثة ومغالطة سؤال التخليق

ليس في خلفيتي أن أصعد النقد ضد آراء طه عبد الرحمن إلى منتهاها. ربما اتفقت معه حول قضايا كثيرة ومسلمات لا راد لها، فالخلاف هنا ليس حول مسلمات، بل هو بالأحرى حول طريقة حمل تلك المسلمات على قضايا خارجة موضوعا، ولا يشفع لها أن نتحدث عنها بلغة:" اعلم أن". أي هو خلاف في الصغرى لا في الكبرى. إننا ندرك أن كل شيء فظيع في حياة النوع هو مرفوض؛ لكن من حمل هذه على الحداثة وأعدم كل إمكانياتها.. بل من برّء التفكير الديني، كما تتمثله بعض التعبيرات السلفية في الفكر العربي، من تلك الفظاعات أيضا؟! وهكذا لن

نتعرض هنا إلا إلى الشق الذي نخالفه فيه، وإن كان مقتضى الموازنة أن نسرد بعض محاسن تلك الأفكار، التي ذكرنا لها نظائر في مناسبات أخرى. ومن هنا أحب أن أشير إلى قضية ذات أهمية، تصلح مدخلا لكل ملاحظاتنا على هذا النهج السلفي الممنطق. نقول ابتداء إنه لا تعني كلمة تخليق حينما يحملها المتن الطهائي سوى تدين الحداثة. فالأخلاق عنده هي الدين، وقد بذل وسعا هائلا لتأكيد هذه الحلولية، التي أغرت المتلقي بلياقتها التجريدية لكنها أحرجته في نطاق العمل. ومن هنا يصبح الإشكال المطروح على تخليق الحداثة هو نفسه الإشكال المطروح على صعيد تدين الحداثة، وهو ما يعني أن نقرأ المعاني خلف العبارات، التي عادة ما تكتسب في هذا المتن دلالات غير متواضع عليها، ولا هي محل إجماع المجال التداولي، فالمجال التداولي المقصود طهائيا هو مجال ذهني مصطنع ومتخيل، وفي منتهى الإنصاف هو مجال تداولي خاص، يعكس وجهة نظر خاصة، يمثل مؤسسوها التراثيون نشازا شاردا خارج الإجماع. إنها ليست دعوة لاحترام المتداول بل هي نزعة لاستبداله وتعويضه ومسخه، فحظ المحاولة الطهائية من التخييل كبير جدا، حتى كاد يستعيض عن الواقع بالخيال العاري المهذب، أو لنقل المتنكر بواسطة منطق تجريدي، يتعاطى مع الوقائع السوسيو- تاريخية بمنطق المقولات المجردة، لا بمنطق الفكر التداولي الحقيقي، الذي يمنح الوقائع وتدأخلاتها وتناقضاتها أهمية في صياغة منظور أكثر دينامية مما حصل مع المقاربة المقولية التجريدية الطهائية، التي جمدت الحداثة والدين معا، لصالح مقاربتهما ستاتيكيا وهما حيويان. حينما تصبح مقاربة الدين والحداثة على اعتبار تموضع ديني، في صورته السلفية، أمام حداثة في جانبها السلبي، فالصدام سيكون حتميا. لكن المعضلة تكمن في مدى التشخيص الحقيقي، الذي يجعلنا نضع مقارنة حقيقية بين الدين الحقيقي والحداثة الحقيقية. وحيث بات واضحا أن هناك تعددا في فهم الدين وفهم الحداثة، لم يعد أمامنا سوى الحديث عن مقارنة بين الإمكان الديني والإمكان الحداثي.

نتساءل إذن هل الحداثة محض تعاليم تطرق بابنا وتستأذننا في الدخول وتنتظر جوابات المجال التداولي؟ تأمل عبارة الجواب الإسلامي عند طه عبد الرحمن في حفل استقبال بهيج، أو قرار الرفض وغلق الأبواب المحكم الشديد، أم أن الحداثة هي جملة إكراهات واستحقاق وصيرورة، لا تستأذن ولا تطرق أبوابا، ولا تتسول مجالا، بل هي حدث متغول، وعاصفة هوجاء، وغزو يجتاح ويقتحم، تتطلب جوابا ليس غير مشروط نختاره نحن ونعاند به ـ لأن طريق الأجوبة غير المشروطة هو الاستقالة أو الانقراض ـ بل هو جواب يتحدد وفق شروط لا نختارها نحن، ويجب أن نتوصل إليها باجتهاد؛ لأننا لسنا نملكها بالضرورة، بل تتطلب تكييفانية خلاقة مع الموجود، أي إعادة إبداع الموجود بالتماهي مع متطلباته، والاندماج في مطالبه، والمناورة ضد سعاره، والخوض في قضاياه، لا باب يوصد ضد الحداثة، بل لا يوجد سوى متاهة يجب أن نقطعها بكثير من الإيجابية والعقل والحذر.

في جملة الأطاريح التي تناولت مشكلة الحداثة في الفكر العربي والإسلامي، تأتي محاولة طه عبد الرحمن لتعيدنا بلياقة منطقية ولغوية إلى المربع الأول لما قبل النهضة العربية الحديثة، أي ما قبل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وحتى قبل علال الفاسي، ولا خلاف حول ما ميزها عن نظائرها من الفكر السلفي، لأنها لا يمكنها أن تقنع المشهد، إذا لم تغير من لونها وتختار لها لبوسا أكثر إغراءا، والإغراء الطهائي هنا ليس في مضمون ربما بسط المعقد وعقد المبسط، بل هو في الشكل، وهو تحديدا لا يتجاوز كونه تنويعا في اللغة والأسلوب، وتنويعا في المنهجية، أي حبك لغوي صناعي يحيل على التراث، وتشدد آلي في لعبة التفريع المنطقي، وهذه الشقاوة المنطقانية لو حاكمناها في معيار نقد المنطقيين، لحوكمت تيميا بأنها تشقق في المسلمات، وتعقد عملية الوصول لما هو في مكنة الفطرة، وحتى وإن حاول طه عبد الرحمن أن يجعل من نقد ابن تيمية على المنطقيين إنما هو تمنطق أوسع ، فإنه يمثل نموذجا لما كان ابن تيمية لاحظه على المناطقة. وعجبي كيف تساءل طه عبد

الرحمن مرة قائلا: "وصنف لا يزالون يرددون فتوى نظرية قديمة، وهي أن المنطق عقيم، لا فرق بينها وبين فتوى فقهية أقدم منها، وهي أن المنطق مدخل إلى الشر، إذ العقم شر، فهؤلاء أقل ما يقال فيهم إنهم يوجدون خارج زمانهم الفكري بقرون عدة، وهل المنطق إلا علم أنتجته ولا تزال تنتجه عقول فائقة، وكم من علم لم يجد طريقه إلى الإنتاج إلا بفضل العدة المنطقية. وهل هناك معرفة لا تتوسل بالمنطق، تأسيسا وترتيبا وتبليغا؛ بل متى استقام عقل وأفاد بغير منطق ارتاض عليه أو بواسطته"[١].

هذا كلام جميل أؤيده مائة بالمائة، ولكن لا أتفق مع السياق المغالط الذي أطلقه الكاتب؛ هو سياق نقدي على ثلاثة أشخاص لم يسمهم بالإسم[٢]، قلت هذا صحيح فقط وفقط إن كان موقف طه عبد الرحمن شاملا لا يأخذ بالمعايير المزدوجة، فهذا الموقف هو غزالي بامتياز كما في معيار العلم، لكنه مناقض لابن تيمية كما في النقض على المنطق، وإذا عرفنا صاحب دعوى شرانية المنطق ــ ابن الصلاح ــ فإن صاحب عقم المنطق هو ابن تيمية، الذي اعتبره الباحث رائدا منطقيا، وكل التساؤلات التي تحدث عنها الباحث سبق أن رد عليها ابن تيمية، فلقد بيّن عدم الحاجة إلى المنطق في المعارف والعلوم، واعتبر المنطق لغوا وعقيما، لكن طه عبد الرحمن مصر على أن يجعل من نقد ابن تيمية على المنطق والمنطقيين أمرا فائقا، لا أكاد أستوعب هذا التناقض الكبير الذي وحده المتن الطهائي يستطيع احتواءه.

يطلق طه عبد الرحمن على محاولته عنوان التقريب التداولي، وهذا الاصطلاح هو فقه لغوي، ينتمي إلى اللغة، ويستند إلى اصطلاح فني، ربما يبدو أكثر صرامة من الأهداف الأيديولوجية للمشروع الطهائي نفسه، لذا كان أولى أن تسمى مقاربة أصولية، أي المقاربة التي تفرض على الحداثة شروطا أصولية للقبول بها، وقد ألمحنا أن النهج السلفي التيمي القائل بالتداول أيضا هو رافض للصناعة المنطقية رأسا، فكيف تسنى للباحث أن يتجاوز هذه المفارقة؟ أجل، لقد حاول ذلك من حيث سعى

إلى البرهنة على أن الموقف التيمي من المنطق هو إكمالي وليس نقضيا، وهذه مسألة وقفنا على تهافتها في مناسبة أخرى[٣]. أما من الناحية الثانية، حيث أكدنا على أن الأصولانية المنطقية في نظر ابن تيمية صناعة فاسدة بليدة، لا تصلح ميزانا للحقيقة؛ لكن بدا لنا وحده النص الطهائي يملك احتواء هذه المتناقضة. ذلك لأن المطلب مريح والمنهجية جدلية، قادرة على أن تجعل من المتناقضين متناسبين على أرضية نقاش يرتكز على صولة متلقي لا يزال يجهل المغزى العميق للحداثة، وهو المغزى نفسه الذي يجعلنا أمام جملة من الاختيارات التي تنطلق من أقصى الحديث عن الخصوصية إلى أقصى الحديث عن الكونية، فكل البضاعة النظرية والأيديولوجية متوفرة في سوق الحداثة، والمطلوب كما يذهب العروي: ماذا يجب علينا أن نختار؟!

إنه من الإنصاف أن لا نقرأ المتن الطهائي خارج السياق المستفز الذي برزت فيه كتابات عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، وأيضا في سياق الجدل السلفي المغربي حول قضايا الإصلاح، فهو الابن البار لهذه السلفية الغالية التي طبعت الفكر الإصلاحي المغربي، لا يكاد يخفيها تمنطق أو تفلسف أو تصوف؛ بل تظل هي جوهر الدعوة والخطاب الذين يختفيان عادة خلف هذا اللباس المزركش متعدد الألوان. إن المنطق أو الفلسفة أو التصوف ليست ها هنا مناهج تفكير بل أدوات تبرير، وهي ليست خيارات بل حتميات يفرضها مجال الاشتغال أو التخصص أو التربية، وهي في كل الأحوال مجرد وسائل لإثبات مطلب سلفي، وإرضاء نزعة سلفية تحتل قاع اللاوعي في هذا الخطاب والجذر الثقافي والاجتماعي له.

أجل، من الإنصاف أن لا نقرأ طه عبد الرحمن خارج سياق ردود الفعل الطبيعية على خطاب حداثوي، اختزل مشكلة التقدم في تجاوز الفكر الديني رأسا، كما لو كان الدين هو العائق الاجتماعي الوحيد للظفر بسر النار المقدسة للحداثة. هنا يجب أن نقرأ العروي مليًا حتى نفهم حقيقة هذا التوتر في مشروع طه عبد الرحمن، وقد تختلف سلفية هذا الأخير عن سلفية الجابري، وهذا ما يؤكد أننا أمام حالة مفارقة في

خطاب الإصلاح والتجديد المغربيين، ولا يبدو لي ثمة خلاف جذري بين الإثنين، فالموقف الطهائي النقدي والنقضي من مشروع الجابري ليس سببه خلافا في الرؤية والمنظور، الذين تتحكم بهما نزعة سلفية متنكرة؛ بل هو خلاف في الذوق والطريقة والتفاصيل، التي ساس بها الجابري نزعته السلفية ومشروعه الارثوذكسي. قصدي أن موقف الجابري المتشدد من التصوف هو ما كان وراء ردة الفعل الطهائية، باعتباره منتسبا بالنشأة والعنوان إلى إحدى طرقها. تبدأ ورطة هذا النهج السلفي الممنطق حينما يحاول طه عبد الرحمن اختزال كل منجزات الحداثة الغربية، التي كان لها الفضل في اكتشافه لمفهوم المجال التداولي، في العقل المجرد، الذي يحتل في نظره أدنى مراتب العقل، التي تقع تحت العقل المسدد والعقل المؤيد، ويصبح الأمر مرفوضا إذن أن نضع العقل المجرد حدا في تعريف الإنسان منطقيا، وسبب ذلك أن للحيوان قدرا من هذا العقل، فلا يصح أن يكون خاصة إنسانية. وبغض النظر عن هذا "التصويف" غير الدقيق لمفهوم العقل، فإنه مهما بدا لنا عقل الحداثة متدنيا وفق هذا المنظور الأخلاقوي، فإننا نرى خطأ فاحشا يحيط بهذا التخريج وهذه المحاولة، التي لا تملك أن تغري الواقع قدر ما قد تمثله من إغراء جدلي، فهو يعتبر أن الحيوان لا يمكن أن يكون أخلاقيا، لأن الأخلاق مستمدة من المثال. وهنا ينفي طه عبد الرحمن أن يكون للحداثة حظها من التخلق الذي يربطها بالمثال، وهذا الحكم يخفي حقيقة أن ثمة قيما ولو تأنيسية تستمد من المثال، على أننا نرى أن هناك ما يميز الإنسان عن الحيوان، حتى داخل حدود العقل المجرد، فالمنتج الحداثي جميعه يحمل هذه الخاصية الإنسانية، التي وجب أن تكون خاصية في كل الجهات، فهي مدينة للخيال الذي هو أساس الابتكار، لا تعالج الحداثة عند طه عبد الرحمن معالجة واقعية تستدخل العوامل الموضوعية الأكثر تحكما في مسارات نشوء وتطور الظواهر السوسيو- تاريخية والثقافية؛ بل هي معالجة مجردة وفي منتهاها أخلاقية، تختزل الحل في عدد من الأحكام والتوصيفات ذات الطابع الوعظي: "يجب على الحداثة أن..."، "اعلم أن..." ، "الحداثة الصالحة"... بينما قد لا نقف على مقاربات مركبة

سياسية واقتصادية ونفسية. إذا كان قد آخذ الجابري على نزعته غير الشمولية في مقاربة التراث[٤]، أليست الحداثة أدعى أن تقارب مقاربة شمولية؟! على أن الشمولية التي يقصدها طه عبد الرحمن في نقده على طريقة الجابري هي خلاف نهج التجزيء والتفاضل في اقتطاع التراث، وليس الشمول الأهم الذي يقضي بأن تتعدد زوايا النظر وأدوات التحليل في قراءة التراث أو الحداثة. لقد تعادل كل منهما، فالجابري نهج التجزيء في مادة التراث، لكنه تمثل مقاربة شمولية من حيث الأدوات، بينما نهج طه عبد الرحمن ــ في حدود ادعائه وإلا هي مسألة تقتضي تأملا ــ شمولية في مادة التراث، وتجزيئا في أدوات المقاربة. ولما ناهض هذا الأخير الجابري في مستوى سوء تطبيقه لتلك الأدوات منطقيا، فإنه اختزل ملاحظاته في نطاق ما كان استنتاجات معرفية محضة، دون أن يتناول باقي التطبيقات السياسية والانثروبولوجية والسيكولوجية، التي شكلت دعامة المعالجة الجابرية لأننا لا زلنا نتساءل ما الغاية من كل هذه الرياضة المنطقية الفارغة من المضمون. هل المطلوب أن يتخلى الغرب عن زمام قيادة الحداثة ويسلمها لنا لكي تدخل زاوية صوفية من زوايانا حتى نرضى عنها؟! أم لابد من أن نقدم الدليل على أن حداثتنا البديلة القائمة على العقل المسدد أو المؤيد، الذي لم نحققه كأفراد وليس كجماعات، هي الأولى لنا وللنوع؟! وحتى هنا ستقبل الحداثة نفسها بأي مشروع يجد فيه الإنسان مبتغاه؛ لكن هذا البديل عبارة عن دعوى مترنحة، تبتعد عن الواقع وتهرب في التجريد. ليس الغرب فحسب هو المجال الحديث الوحيد في عالمنا الحديث والمعاصر، فثمة دول تشاركنا الثقافة والدين تنخرط في الحداثة من دون وجع أيديولوجي، وهنا يبدو لي أننا ملزمون بالتمييز بين الغرب ككتلة سياسية، والحداثة كظاهرة عالمية تعدت مجالها الأم ــ الغرب ــ على الأقل كفكرة ومشروع، ومن هنا يصبح الموقف السلبي من الغرب أمرا مختلفا عن الموقف السلبي من الحداثة، فالأول يحيل على موقف تاريخي وسياسي، بينما الثاني يحيل على موقف نفسي من حدث عارض على الغرب ما زلنا نسعى في طلبه، فالصين واليابان وروسيا هي دول تحتفظ بموقف تاريخي من

الغرب، ولا زالت تناور ضد الغرب ككتلة سياسية واقتصادية وعسكرية وليس كحداثة.

إن محاولة "تصويف" الحداثة على الطريقة الطهائية، أو البحث عن حداثة بديلة يراد لها أن تنطلق من داخل الزاوية الصوفية، لا توجد له إرهاصات في الواقع العملي للمسلمين أنفسهم؛ بل هو توريط للفكر العربي والإسلامي في جدل عقيم حول حداثة لا تخيرنا بل تستفزنا، وتسعى إلى استعبادنا لصالح الأقوياء إذا نحن لم نحسن تمثلها والتكيف معها، ولا يهم بعد ذلك أن يحدث ذلك في ظل مواجهة سياسية وثقافية مع الغرب؛ بل إن قدر العالم الثالث أن لا يحرز الحداثة الكاملة إلا بمواجهة تاريخية مع الغرب، وأعني تحديدا باكتساب الحداثة تعبيرا مجازيا، وإلا فإن الصراع اليوم هو بالدرجة الأولى حول مواقع الحداثة ومكاسبها. لم تكن أندونيسيا مثلا أو غيرها من البلاد المتقدمة قد خفضت من إسلاميتها يوم خاضت مغامرة التحديث والتطوير. إن شقوة التفريع إلى العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد الطهائية هي نفسها شقوة ثلاثية البيان والبرهان والعرفان الجابرية هي مطلب تجريدي صوفي، وليست تشخيصا لواقع، ولا تحديدا لمطلب علمي، ومع ذلك نجد واقعنا المتخلف ينفلت من هذه المحددات جميعها، لا يستوعبه قطب من أقطابها، فلم نرق حتى في حدود العقل المجرد، لنبني صناعاتنا، ونصلح مؤسساتنا، ونخلّق إداراتنا، ونرشد تنميتنا، ونطور تعليمنا، ونوسع من ابتكاراتنا... فطه عبد الرحمن يزهّدنا في عقل لم نظفر به، وفي مكتسبات عقل لم نجربه، فإذا كان هذا العقل الأدنى في التراتبية الطهائية لم نظفر به فإن ما تبقى يبدو متعذرا. إن تأثير الفقر في حدود العقل المجرد على البنية الأخلاقية للمجتمعات العربية والإسلامية لا يخفى. إننا بتنا نموذجا متقدما للفساد الأخلاقي: الجريمة، المخدرات، الدعارة، الرشوة.. لم نفقد فقط قيما دينية بل فقدنا معها حظنا من الأنسنة، وهذا يؤكد بالملموس أننا متى تراجعنا في حدود العقل المجرد تراجعنا طرديا في حدود العقل المسدد والمؤيد. فالإحصائيات والتحليلات

تؤكد اليوم أن مجتمعات التخلف هي هدف لكل أشكال الانحطاط الأخلاقي. هذا ناهيك عن أن العقل المؤيد إنما هي صياغة صوفية خاصة، لا تقارب بها المجتمعات المركبة مثل مجتمعاتنا، بل هي مطلب خاصة الخاصة من أهل السلوك والطريقة، ومكانها الطبيعي هو الزوايا وليس المؤسسات الحديثة والعلاقات الدولية، وهي مطالب فردية مهما تكاثرت جماعيا، وليست شمولية لكافة الخلق. فالمطلب الطهائي لا علاقة له بالحداثة، لأنه لا يتحقق أساسا إلا على أساس الزهد في الحداثة، والخروج من عوالقها، والتكهف بعيدا عن شروطها. وإذا كان في كل حقبنا التاريخية لم نظفر بمجتمعات تدين استغراقا بالعقل المؤيد، بل ظل عموم الخلق على قدر من سلطان العقل المجرد، فلم نطلب من المجتمعات العربية والإسلامية اليوم أن تكون على حال لم تكنه قط في كل تاريخها، بما فيه الأنقى الذي يغري سلفية طه عبد الرحمن؟!

إننا نتمثل الحداثة في كل مظاهرها المسموح بها اليوم، وربما فطن طه عبد الرحمن لهذه المفارقة فاحتال عليها بتخريجة "روح الحداثة"، بعد أن ألفى نفسه غارقا في منتجاتها ومظاهرها؛ بل في مفاهيمها التي شكلت أدواته في المقاربة، حتى تلك التي عمد إلى استبدالها باصطلاحات عربية مضللة، إمعانا في طمس مصادرها الغربية، فنحن حداثيون في التعليم واللغة والصحة والقوانين والسلوك الاجتماعي والذوق. أتساءل ماذا بقي من الحداثة لم نتمثله، ماعدا روحها التي لا نريدها، حتى وإن حاول طه عبد الرحمن أن يتحدث عن هذه الروح، كما لو كانت مطلبا نسعى إليه بتحرق، فالبحث عن حداثة بديلة عن هذه الحداثة رغم كل فظاعاتها هو هروب إلى الأمام، وتعجيز و"تصويف" في غير محله و"تسليف" خاطئ يتنكر للتاريخ لأن الحداثة تنزع التصوف عن العالم، كما تنزع إلى التقدم، وهما خاصيتان تجعلانها مناقضة للتصويف والتسليف معا. وإذن نقول أنها هروب، وهذا لا يعني أننا نرفض هذا البديل المخملي الذي ينسجه الوعي الشقي، على هامش حداثة تحفر في واقعنا،

وتفرض علينا إتاواتها، وتسمح لنا بأن نبتكر خيالا علميا حتى في روحها، ولكنها تدفعنا الثمن عن كل لحظة تاريخية نمضيها في سباتنا البليد، ولم نخض فيها خوض الشجعان. إن الحلول تبدو واقعية حينما ننخرط في تحصيل الحداثة، وأيضا الانخراط في تصحيحها من داخل إمكاناتها المتاحة، التي تبدو إمكانات وافرة ومتطورة ومفتوحة، حتى أنها قابلة أن ترتد على مسلمات الحداثة.

لا نريد هنا أن نستدرج إلى تفاصيل الرياضة الطهائية، ففضلا عن أنه سبق وناقشناه في أصل التعريف للإنسان، وأوضحنا تهافت التعريف البديل°، لم نرد أن نضيف إلى تلك الملاحظات ما نعتبره خطأ فاحشا في هذا التعريف البديل، الذي هو أصل هذا الانزياح بالحداثة كلها وإنسانها إلى مدارك خارج الإنسانية. كما لو أن الإنسان لا يملك فجوره امتلاكه تقواه، مقتضى التعريف هنا فيه خلل، فمن جهة لم تعد الخاصة بسيطة بل غدت مركبة ومجملة، وشيئا نتغياه ولا نشخصه، وهي ليست قارة بموجب التكوثر العقلي ـ بحسب التمييز الطهائي المضلل ـ الذي لا يعتبر هنا تكوثرا تشككيا، لخروج المعالجة الطهائية تخصصا عن الحركة التشككية في الجواهر، بل تكوثر ذري تجاوري وعلى نحو الاستقلال، فلا يعقل البلوغ من مرتبة إلى أخرى، بل ثمة انقلاب من طبيعة إلى أخرى، أو فلنغير أصل جوهرانية العقل، حتى يتسنى لنا القول بالتكوثر العقلي على نحو التشكيك. وحينما نبقي على تصورنا لثبات الجوهر لا يكون تكوثرنا تكوثرا بل محض تكاثر، نظرا لفقر التكاثر حينما لا يجري على النحو التشككي، ولا يحمل معناه الذي يغني العقل، ولا يجعل صورة المراتب العليا شاخصة عند المدارك الدنيا، حتى نقول أن الإنسان وهو في حدود العقل المجرد يمكنه تصور مقامات العقل المسدد والمؤيد، كي تشكل لديه علة غائية للرقي العقلي وطلب كمالاته، فالخاصة في التعريف الطهائي ليست بيّنة، ولا هي بسيطة، ولا هي معطى قار. فكيف نحدّ بشيء غير منحفظ، أو ربما خاضع للانقلاب المستحيل فلسفيا، اللهم إلا إذا اعتبرنا الانقلاب في ماهيات الرتب العقلية

ممكن في حق الإنسان، ممتنع في حق الحيوان. فكيف يكون الحيوان شريكا في العقل المجرد وإن بقدر، حسب الرؤية الطهائية القاصرة فلسفيا؟! فيكفي أن يكون العقل المجرد حينما يكون إنسانيا قابلا للانقلاب، لكي يتميز عن الحيوان، وما المانع أن يتحصل هذا الانقلاب في أمر مشترك بين الإنسان والحيوان في كليهما، لو أننا سايرنا الشبهة الطهائية، بأن الحيوان يملك قدرا من هذا العقل المجرد بينما لا يجوز أن نحد إلا بشيء ينحفظ في ثنايا هذا التشكيك التكاملي للعقل، فالعقول الطهائية لا تعكس حقيقة الكمالات العقلية، بل تعكس منطق التجاورات العقلية، والانحفاظ للماهيات لا يمكن أن يثبت طهائيا، بعد أن رفض جوهرانية العقل، فضلا عن أنه لايستحضر الحركة الجوهرية. وما رفضه لجوهرانية العقل إلا تأكيدا على اعتقاده بثباتيته، نظرا لانحصاره في الباراديغم الأرسطي ـ الرشدي، الذي لم يتحرر منه عند اللزوم إلا تيميا وغزاليا، في نوع من الانتقائية الوظيفية. فمادام لا ثبات فلا حاجة للثبوت، فالعقل بدا له غريزة، كما يذهب كثيرون مثل المحاسبي، أو هو فعل من الأفعال، كما يمكن للحداثة نفسها أن تنظر إليه، على الأقل مع أولمو، وربما تداني المتعالي مع هذه الممارسة الطهائية، التي لا تحترم المقامات في تقرير المفاهيم، بل تخلط بينها، فتجعل حقائق المتعالي هي نفسها حقائق المتداني، وأمام هذا الخلط العشوائي ممكن أن نستثمر الموقف الأكبري ـ محيي الدين بن عربي ـ في اعتبار العقل نفسه معرضا للخطأ، فهو ليس عاصما ولا معصوما، ومبعث هذه الشبهة كون محيي الدين بن عربي من ناحية يصعب أخذ رأيه النهائي من جملة واحدة من شطحاته الصوفية، التي تعكس خبرة أخرى، وترتبط بمقامات هي ما بعد البرهان، ومثل هذا يصعب حتى في مجازات غير العارفين. وليس بعيدا ما أفاده طه عبد الرحمن، استنادا إلى نص لابن خلدون، حول خروج الإنسان من إنسانيته بإضاعته للأخلاق[٦]، وحسب ذلك في الحقيقة بنى عليه تعريفا منطقيا مع أن ابن خلدون نفسه، لم يشذ عن التعريف الأرسطي نفسه للإنسان بوصفه كائنا عاقلا؛ بينما التعريفات تشترط حقائق لا مجازات. إن طه عبد الرحمن يعرف الإنسان تعريفا مؤجلا، أو لنقل

إنه يعرفه بشيء يجب إحرازه على نحو الإمكان؛ بينما التعريف يجب أن يقوم على ما يتقوم به الإنسان على نحو الواجب، ولو في حده الأدنى تشككا، أي بشيء يمثل جوهره؛ بينما العقل المسدد والمؤيد هما عقلان يجب تحقيقهما بالرياضة لا بالطبيعة. إذا كان بإمكان الحداثة أن تتحقق في حدود العقل المجرد، فهذا كافٍ أن يجعل من العقل المجرد بعدا من أبعاد العقل الإنساني الخلاق، لا يستغنى عنه البتة، ولا يهمل، ولا يستهان به استهانة طه به. فممالك الحيوان لم تصنع حداثة، أي لم تبن علما، ولم تغزُ فضاء، ولم تؤسس اجتماعا سياسيا وقانونا وحضارة خلاّقة، وعليه إذا كان طه عبد الرحمن قد وصف كل ما هو حداثي بأنه من إنتاج العقل المجرد، فهذا معناه أننا لا نعتبر ما حدث حتى الآن في سجل حضارة الإنسان من إنجازات كبرى هو من صميم الفعل الإنساني!؟

ربما أتفق مع طه عبد الرحمن في بعض رياضته التصويفية، التي أقبلها في خبرتي الشخصية، هذا ليس محل النزاع، ولكنني أعتبر أنه مارس فكرا في غير محله، إنه تمنطق ليبرر نزعته السلفية، والمنطق في نهاية المطاف هو وسيلة تبرير، مع أنني لا زلت أتساءل كيف يحصل هذا الهيام الطهائي بالمنطق، الذي استنزله ابن تيمية تحت مدارك الفطرة؛ وابن تيمية هو ملهم الفكر التداولي الطهائي، ومثال نزعته السلفية ــ كما أنه تصوف حيث لا ينبغي التصوف، فأهل التصوف أدركوا حتى في أزمنة العمران ما قبل الثورة الصناعية، وما قبل حضارة الميتروبول، بأن العمران لا يقيمه أهل العقل المؤيد، بل هو صنعة أهل الذنوب، وإلا لو تصوف العالم، وتوقف العمران على التشوف إلى أهل التصوف، لساخ البنيان وانهدم العمران، فالعمران لا يقوم إلا بالعقل المجرد. كما أن المنطق ــ لا سيما المجرد منه ــ لا يصلح وسيلة لنقد الحداثة وآرائها ذات الطبيعة الدينامية والمتقلبة، فلا التصوف يصلح وسيلة نقد لحداثة لا تتحقق؛ إلا بنزع التصوف عن العالم مقايسة على التعريف الفيبيري للحداثة، باعتبارها نزع السحر عن العالم؛ لأن التصوف رياضة الخاصة وخاصة

الخاصة، وكل يأخذ منها بقدر، بينما الحداثة تقبل بهذا النوع من التنفيس الصوفي لأزمتها الروحية، التي تواجه جمهورها الكادح والمنظم. في المجتمعات الحديثة تتناسل وتزدهر الرياضة الصوفية بكل أشكالها. إن هامش الحداثة حتى في الغرب الذي اختار في طريق حداثته القطيعة مع دين دخل إلى أوربا متأخرا وملتبسا رأسا، يفتح هامشا لهذا الانشحان الروحي، فالتصويف في حد ذاته حينما يوضع في محله لا يتهدد الحداثة، بقدر ما يتهددها التسليف. وإذا استحضرنا فكرة هيوم عن الخرافة والحماسة[٧]، في مقاربة الحضور الديني في الاجتماع، فإننا نجد أن طه عبد الرحمن يعزز التصويف بالتسليف، لإدراكه أن التصويف وحده لا يملك حماسة واندفاع التسليف في تقويض الحداثة ورفضها. ومن هنا تبدو خطورة المشروع الطهائي في سلفيته لا في صوفيته باعتبار صوفيته، حتى في منتهى مقارباته للعقل المؤيد ليست سوى حيلة من الحيل الوظيفية لتعزيز الموقف السلفي من الحداثة؛ ذلك لأن مقتضى التصويف النظر إلى العالم جماليا وجلاليا، ونظرة طه عبد الرحمن إلى الحداثة هي جلالية تستثني الجمال، ومثل هذه النظرة لا يمكن أن تكون صوفية كاملة، وإذا لمسنا فيها استعمالات صوفية، فهي مجرد وسيلة لتأكيد نزعة سلفية طالما حولت التاريخ والحاضر والمستقبل إلى جلال دون جمال، أي إلى عالم ليس كما خلقه الرحمن.

لكل مشروع فكري سياق زمني يمنح لخطابه بعض العنفوان، هذا وحده يفسر لنا كيف حظيت بعض الأطاريح الأيديولوجية بمكانة جعلتها أكثر إغرائية من غيرها، لكنها لا تفتأ تتلاشى، أو على الأقل تلوذ بالصمت، شأنها شأن الموضات التي بقدر ما تغري الجمهور سرعان ما تصبح في نظره شيئا يخالف الذوق. هكذا فقدت آراء العروي بريقها الذي مثلته خلال السبعينيات، ليحل محلها مشروع الجابري خلال الثمانينيات، قبل أن تحل محله المحاولة الطهائية التي لم تعمر طويلا، لسبب بسيط أنها انتحرت داخل شقوتها المنطقية ونزعتها السلفية. أقول منتحرا لأنه ورط مشروعه

في تفريعات منطقية لم يستطع الخروج منها، حيث اتسعت الرقع على الراقع، ومن هنا فقط ندرك لماذا لم يستكمل مشروعه، ولم يستطع حتى تجاوز أولى التفريعات، التي جعلته يقفز إلى أعمال جانبية على هامش مشروعه الذي لم يتعد جزأه الأول؛ أي القول الفلسفي ليتبخر وعد كان قد ضربه لجمهوره.

وإذا كان السياق الموسوم بعودة النزعة السلفية متنكرة إلى الايديولوجيا العربية المعاصرة في تجربة بعض المفكرين المغاربة، أدى دورا داعما لهذا المشروع، في لحظة لعلها هي الأوجز من بين اللحظات الأولى، فإن ما يؤكد أن القوة التي انطلقت بها هذه المشاريع كانت مختلفة، لذا أمكنها الاستمرار في اكتساب بعض الإعجاب في حدود المعقول، مثل أعمال العروي، التي تبدو أنها لا زالت تملك مسافة للحراك، وفق قانون القصور الذاتي. بينما تأكد أن المشاريع التي عانقت صعود موج النزعات السلفية تعيش باستمرار حالة نكوص، مثلما يحدث اليوم مع مشروع طه عبد الرحمن ليظل النقاش مفتوحا ومستمرا، على خلفية الاقتناع الحتمي، بأن النزعة السلفية في الفكر العربي والإسلامي ستظل في منتهى حماسها عائقا من عوائق التقدم في الفكر الديني وفي فهم الحداثة معا.

الهوامش:

---

١. طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ٢٩٩، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥ بيروت.

٢. جاء كتابه الحق الإسلامي في سياق نقدي كنت قد أطلقته في المغرب. وهو الذي يفسر سر هذه الغضبة التي ختم بها هذا الكتاب. وكان يقصد بالنقد ثلاثة أسماء: محمد سبيلا وأبو يعرب المرزوقي وكاتب السطور. وفي معرض جوابه في الحقيقة عن تلك الملاحظات لم نقف على جواب، بل مجرد هجاء خطابي يناقض مقتضى البرهان.

٣. ادريس هاني: المنطق في الثقافة العربية والإسلامية، جدل التطور والإعاقة: ردود ابن تيمية على المنطقيين، نموذجا. مساهمة في الحلقة البحثية حول المنطق الأرسطي: تنظيم معهد المعارف الحكمية في بيروت، بتاريخ ٢٥.١.٢٠٠٥.

٤. انظر، طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤ بيروت.

٥. ادريس هاني: الإسلام والحداثة، ص ١٠٩ مركز دراسات فلسفة الدين /بغداد .دار الهادي/ بيروت ط ١. ٢٠٠٥.

٦. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص ١٥٥ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨ ، بيروت.

٧. ارنيست غيلنر: مجتمع مسلم، ص ٤٠ ، تـ أبو بكر أحمد باقادر، دار المدار الإسلامي ٢٠٠٤ بيروت.

ما يوحدنا يتجاوزنا نحو الأفضل كما نحو الأسوأ*

حوار مع:

ريجيس دوبريه

تشغل مسألة السياسة لما لها من ضرورة قصوى ومكانة إجتماعية في الحياة المشتركة، جوهر أعمال غيجيس دوبغيهْ منذ صدور كتابه الرئيسي ((نقد العقل السياسي)) (غاليمار ١٩٨١). وقد أدى به التفكير في السياسة إلى الإهتمام الجدي بالواقع الديني؛ علماً أن أطروحته المركزية، في هذا الصدد، تبيّن أن كلَّ مجتمع إنما يقوم، بوصفه هكذا، على مبدأ غير مرئي من شأنه أن يُوحد بين أفراده. أما كتابه الأخير ((اللحظة الأخويّة)) فيعد تركيباً جديراً بالإعتبار من نتائج أبحاثه السابقة حول المقدس في السياسة، ومن تأمل مثير في حدود ((الدين المدني الخاص بحقوق الإنسان))، وفي مفهوم الأخوة الأكثر حداثة وقدماً في آن واحد. وقد لا يمكن للمرء، بطبيعة الحال، أنه يتفق وهذا الميديولوجي **Mediologue** (عالم الاعلاميات العام)على جميع إطروحاته، أو أن تكون لهُ رؤية أكثر تفاؤلاً من رؤيته؛ ولكن لابد للمنشغل بمستقبل مجتمعاتنا من أنه سيقرأ بإهتمام هذا الكتاب الرائع، المحرج أحياناً، إنما المنير دائماً. ومجلة ((عالم الأديان)) تنفرد بايضاح نص الكتاب الأخير في الحوار التالي مع المؤلف.

---

* ترجمة: د. حسون السراي، نشر الحوار في مجلة Le monde des Religions العدد (٣٤)، مارس، ٢٠٠٩. وأجراه مع المفكر دوبريه: (فريدريك لينوار) و (جينيفيه شوارز).

○ تستهلون كتابكم بتاملٍ عميق في المقدّس. تسُرى لماذا يحتاج كل مجتمع، بنظركم، إلى مقدّس ما؟

□ ذلك لأن ما يوحدنا يتجاوزنا نحو الأفضل كما نحو الأسوأ. والسؤال هو: مالذي يمكنه أن يحوّل مجموع ((الأنا)) ويات إلى ((نحن)) منفردة؟ كيف نعمل على نحو جمعي أو ما الذي يتيح لشخصية معنوية أن لا تظهر مع الأشخاص الطبيعيين في حين أنهم يمثلون جزءاً منها؟ هذا هو السؤال الذي كنتُ، وما زلتُ، أطرحه منذ أكثر من ثلاثين سنة. صحيح أن وحدة الإجتماع ليست بمسألة هينة، طالما كان الانسان ذئباً لأخيه الإنسان كما يقال، ولكن الإنسان نفسه، مع ذلك، أنشأ تجمعات عدّة: أمما وقبائل ونوادٍ وفرقا وكنائس. فما الذي يجعل من وحدات متفرقة وحدة منظمة قادرة على الإستمرار؟ إنه التعالي **Transcendance**، كما يبدو لي، ذلك الكائن وراء المعطى المباشر؛ فطالما كان هناك حضور للإنتماء فلا بد أن يكون هناك حد للغياب، فراغ إنما مُنشىءٌ وسامٍ، قد يكون جدّاً أو نصاً أو حدثاً أو أسطورة أو أملاً.

إن حد الغياب الهارب هذا الذي من شأنه أن يؤمن التماسك والاستمرار في آن واحد هو الذي يُعبّر عنه بالمقدس. وأنا أرى فيه حاجة لا تقاوم للتعبير بأشكال في غاية التنوع لأن كل جماعة إنسانية تخلق مقدسها الخاص بها: إنّهُ لشيء مختلف أن نتجمّع تحت أقدام تمثال أثينا أو السيد المسيح أو لنكولن أو لينين.

○ إن هذا يتضمن القول بان اللاعقلانية ستظلُّ فاعلةً دائماً في الوجود الجمعي... ألا تتمنون ان نبلغ، يوماً، إلى تخطي هذا اللامرئي الذي يقوم عليه المقدس؟

□ منذ زمن ليس بالقصير، كنت آمل بوصفي مادياً وَرعاً إننا سنتمكن من أن نتخطى بالفعل هذا اللامرئي، وأن لا نجعل للإنسان من أبٍ سوى الإنسان نفسه، وأن

نردّ مصيرنا المشترك باطلاق إلى حركة تسيير ذاتية لاتعقيد فيها. ولكن، مع ذلك، كان عليَّ أن أقرّ بحقيقة أن هناك دائماً يوماً في الأسبوع، على الأقل، مخصص لعمل شيء آخر مختلف عما نعمله في الأيام الأخرى منه. والحق، إنني لا أعرف على الإطلاق مجتمعاً أو أمة لم يكن لها في أرضها مركز حساس يثير ذاكرة أو أملاً، وأنا أحاول أن أعيّن هنا الغامض عن طريق المرئي: الشيء الذي يعني وصف ماهو مشترك بين كل هذه ((الإماكن)) الرمزية التي قد تكون حائطاً أو ضريحاً، أو تمثل معلماً تذكارياً. إنها نقاط وفضاءات لتجميع الناس وتفريقهم في آن واحد. تلك هي اللعبة المزدوجة للمقدّس؛ فما يتيح لنا أن نعيش حياة مشتركة هو نفسه الذي يضعنا على مبعده من الأخرين الذين هم ليسوا من طائفتنا.

○ إنّ رسالة المسيح الأصيلة بامتياز الكامنة في قوله للسامرية: ((لا في هذا الجبل ولا في بيت المقدس يجب ان يُعبد الإله، بل بالرُوح والحقّ)) كانت تتمثل، بدقة، في الخروج من هذا المنطق الذي للقداسة، المنطق الذي يُسيّج المقدس في فضاء أو في تربة أو في طائفة. الا يكمن خطا المسيحية في إنها عادت إلى هذا النوع من التسييج، مؤكدة على انه لا خلاص خارج الكنيسة؟

□ إن ما تَعدّونه، في ما قدمتم، خطأً وبالتالي ضلالة، أراه أنا ضرورة؛ وهذا أمر مؤسف، بطبيعة الحال، ولكنه حتمي. إن تاريخ ممارسة الروحانية المسيحية درس من دروس العبرة؛ فقد منحنا المسيح التعبير الأكثر جمالاً عن ما يمكن أن يكون هو المبتغى، وفتح تاريخ المسيحية طريق الرجوع إلى الممكن. والمرجح أن إنتقال الإهتمام من اليوتوبيا اللاهوتية إلى الإنسان يُعد أمراً بغيظاً بنظر المتُعلق بـ ((الوعد)) العظيم. والمؤكد أن المسيح جاء ليعلمنا أن لا حاجة لنا، بَعَدهُ، إلى هيكل معبد نُصلي فيه؛ فليس لله مكان مُحدّد، وإنما هو حاضر في قلوب البشر أجمعين. ولكن، مع كل ذلك، ماذا حدث بعد موت السيد المسيح؟ لقد صنع لهُ أتباعُهُ، إذا جاز التعبير، مقدّساً وراء ظهره، وزيّف السلوك الواقعيُ للطائفة الرسالة الفردية التي

ولـّدتها. وهكذا تحوّلت الرسالة إلى شعائر دينية تؤدى في الكنائس وتحت قيادة رجال دين مشهورين.

○ اليس هناك توتر في جميع الحضارات بين الدين المؤسساتي الذي هو بحاجة الى أن يؤطر المقدّس والتيارات الصوفية التي تسعى إلى جعله عالمياً؟

□ في الواقع، يبدو لي أن هذا التوتر أمر لا يمكن تجاوزه؛ فالروحي يريد أن يبحرفي مدى لاحد لهُ، والدينيُّ يسعى إلى العودة إلى المرفأ. إن الصوفيين يفتحون الثقوب، أما أتباعهم ومريدوهم فيبنون، من ورائهم، الجدران ويقيمون أسواراً عقائدية وتشريعيّة وجغرافية. ونحن نجد هذه اللعبة من التوتر في اليهودية والمسيحية والإسلام. فهناك الصوفي، وهناك الإمام، هناك القسيس بيير وهناك الكاردينال. والمشكلة هي إننا نستحضر الأثنين في الوقت نفسه.

○ إن القداسة الحديثة، أو الدين الغربي كما تقولون، تتجسد في حقوق الإنسان، فاصبح بهذا ديناً مدنياً؛ وانتم توجهون إليه، بوصفه هكذا، نقداً واضحاً إلى حد ما. ومع ذلك فان السؤال هو: أليس المثل الأعلى LIdeal **الكامن في حقوق الإنسان ضرورياً لتشييد عالمٍ قابل للحياة، ومسالم؟**

□ إننا نجد في ديننا المدني الجديد، دين اللامؤمنين، ذلك التعارض الحاد الذي سبق لنا أن وجدناه في المسيحية، بين دين الإلهام الأول ودين المؤسسة المشكل بعده، أو إذا كنتم تفضلون، بين عظات الجيل والحروب الصليبية المميتة. واذا كان ليس من الحق أن نسقط على المسيحية الأولى جرائم المسيحية الرسمية، أو نسقط على فلسفة الأنوار جرائم الشيوعية، فليس من العدل كذلك أن نحمّل حقوق الإنسان التي يدعي الإنتساب اليها الغرب ذنوب هذا الأخير. في الواقع، لا يمكننا أن ننكر الفضاء الإنساني الواسع الكامن في هذا الكسب التاريخي لحقوق الشخص؛ ولكن المثير للسخط إنما هو هذا الطموح البشري الذي بلا حدود، الطموح الذي يضفي

الشرعية على نظام السلطة المهيمن ويخدمه، في حين أن هذا النظام خليط من السخرية والظلم والتحزّب في الرأي. ولذا، فاني أدعو، بوصفي علمانياً صالحاً إلى الفصل الواضح بين الوحي والزمني، بين المثل الأخلاقية المنظمة وجهاز الدولة. وبخلاف ذلك فان النزعة الإنسانية **Lhamanitrisme** ستؤدي بنا إلى كهنوتية جديدة. وإلى هذا، فان الغرب يعاني من عقدة تفوّق، وهو شعور عميق بحيث أصبحت حقوق الإنسان معه نظاماً مغلقاً على نفسه لا يعترف بالآخر، وعقبةً حقيقية أمام إنزياح الذات [عن ذاتها]. إن هذا الإعتداد الأخلاقي بالذات هو الذي يحجر على فضاء وعينا. والحق، لم يعد هذا الإعتداد نرجسية حضارية، إنما أصبح إنطواءً على النفس، وسلباً للأخوّة. وها هي النتيجة المرُبكة: اللامبالاة العميقة للمواطن الغربي المتوسط تجاه الآخر بوصفه آخر.

○ هذا يعني، بنظركم: إن ما كان من المفروض أن يكون فكراً لإدماج وإستيعاب [الآخر]، أصبح فكراً للإقصاء...

□ المشكلة مع هذا الفكر هي أنه لايرى نفسه على هذا النحو. فنحنُ نغلّف ماهو خاص بنا بما هو كلي عام، وهذا شيء معروف، وهنا قد تذكرونني بـ ((لاتقتل نفسك))، ((لاتشته زوجة قريبك))، ((إحترم الغير))، نعم، كل هذا جميل، ولكن ماهو هذا الغير الذي تأمرنا حقوق الإنسان، الواردة، مثلاً، في الكتاب المقدّس كما في اعلاه، بأن نحترمه؟ المؤكد أنه ليس الإنسان الذي يسكن في الجانب الآخر من الجبل، إنما هو شريكنا في الدين، وهو الأخ أو ابن العم كذلك. وعلينا أن نتذكر أن حقوق الفرد مطلقة ثابتة، وأن لاننسى أبداً أن الجماعة لا تُقاد كما يُقاد الفرد، وأن الكلمة الأخيرة في تقرير مسائل من هذا القبيل لاتعود مطلقاً إلى الفرد. وسيأتي يوم، ربما بعد قرن أو قرنين، نتعجب فيه حينئذٍ من ((إنساننا المؤلّه))، وسنرى في إيماننا الضيق اليوم أثراً من آثار زمن الوهم حيث كان الإنسان يعد نفسه مركز العالم، طليقاً، منفصلاً عن الطبيعة والكائن الحيّ **Le vivant**. وسيثير فينا هذا الإنفصال نوعاً من

السخرية عندئذٍ ونحن نتكلم عن حقوق الكائن الحي وعن واجبات الإنسان تجاه العالم.

○ يمثل مفهوم الأخوة محور كتابكم الأخير. فأي غرض، بنظركم، يمكن أن يؤديه هذا المفهوم اليوم على نحو ملائم؟

□ إن مفهوم الأخوة وقد لفه النسيان بصورة مأساوية، بعد هيمنة الإقتصاد والمال، لم يُعد هو سيد الموقف. ولكي نكون دقيقين، فان لفظ الأخوّة يمثل، بنظري، شغلاً أو تدريباً أو رياضة [ذهنية] أكثر منه مفهوماً. وأنا أتحدث، في هذا السياق، عن أخوّيات منتقاة، كما أن الأخوّة التي أتحدث عنها ليست أخوّة بيولوجية بل على الضد منها تماماً. وما حيّرني بالفعل هو: لماذا هذا التناسي للأخوّة وهجرانها السائد الآن. والواقع، أن الأخوّة التي ماكان يمكن تصورها في مجتمعات يسود فيها مبدأ اللامساواة في العصور القديمة، أصبح تصورها ممكناً في ظل الديانات التوحيدية **Monotheisme**، وقابلاً للتصور مع المسيحية التي وضعت موضع التطبيق أخوّيات رهبانية. وقد عملت الثورة الفرنسية على توظيف هذا المعطى الروحي في عالم السياسة فيما بعد؛ ولكنني لا أعتقد بوجود ثقافات كثيرة ظهرت في ظلها أخوّة خارج حدود علاقات الدم والعرق والدين. أما عندنا، فترتبط الأخوّة بفكرة الأمة التي تعني هنا: جماعة من الناس المتساوين أمام القانون مهما كان أصلهم العرقي. إن الوطن هو الأم وهو الأب ـ الفحل في آن واحد. وعندما ننظر في ظهور هذا المبدأ في التاريخ الفرنسي يمكننا أن ندرك كيف أن هذا المبدأ مرتبط بالرومانسية المسيحية في منتصف القرن التاسع عشر، وبالتحديد في عام ١٨٤٨، حيث بدأ يُلقّب السيد المسيح بـ ((بروليتاري **Proletaire** (أو كادح) الناصرة، ضداً على البابا وأصحاب الإمتيازات. على ان الظهور السياسي الأول للأخوة المسيحية أو الماسونية إنما يردنا إلى هذه الأمّ التي نحن جميعاً أبناؤها وعلينا حمايتها من ثمَّ، إنها الوطن الذي أصبح حينذاك في خطر، وبخاصة على أثر معركة ((فالمي)) عام ١٧٩٢.

والحق، أن طبيعة الأخوّة أشبه ما تكون بطبيعة مزدوجة: دينية وحربية، وفي كل الأحوال لايبدو أن الأخوة لطيفة على الإطلاق؛ ومن هنا إستبعادها في الغرب، وعلى الأخص في أوروبا التي لم تعد راغبةً في الإصغاء لا إلى الكلام عن الحرب ولا إلى الحديث عن التوحّد الديني.

○ ولكن ألا يبدو أن هذا المفهوم ليس مستبعداً على هذا النحو المطلق؛ فنيكولا ساركوزي وسيغولين رويال، هذا اذا لم نذكر إلا هذين المثلين، قد أظفيا، في إجتماعات ومناسبات كثيرة، قيمة كبرى على الأخوّة..

❐ ماذا، رئيس الدولة؟ إنك لتدهشني كثيراً. إنه يتكلم عن حقوق الإنسان. والأخوّة لا تنتمي إلى الثقافة الأنكلوساكسونية. وأما سيغولين رويال فقد أحست بانجذاب خفي نحو الأخوّة ولكنني أخشى إنها لم تكن تدرك حتى الآن ما في الأخوّيات الحقيقية من شدة وإلزام، لا مجرد كلام.

○ أليس التضامن هو الترجمة الأكثر حداثة لمفهوم الأخوّة؟

❐ نعم، تماماً. إن التضامن هو الأخوّة وقد طهرت من مرجعياتها الأنجيلية ومن بعدها الخلاصي والعاميّ والحربي، وهكذا أصبحت أخوّة برجوازية وبيروقراطية ومخصيّة، إلا أنها بقيت أخوة عملية.

لقد تمكنت الجمهورية الثالثة من أن تمرر في القانون ما كنّا نحلم به عام ١٨٤٨. وما أفضل هذا: ولكن لنعد إلى المنبع الحي، ولنوقظه. أنا لا أدعو إلى حالة رسمية وإنما الى لحظات حيّة من الأخوّة، أو بالأحرى حالة مجتمع يجعل هذه اللحظات ممكنة. فقد وصلنا إلى حد بعيد من التشرذم والمنافسة والأنانية، وأصبح كل واحد منّا يحيا من أجل ذاته، وهو بحاجة إلى أن يستنشق هواء نقياً؛ بل إننا جميعاً بحاجة إلى أن نستعيد الشعور بال ((نحن)) لنتجاوز ((أنا)) وياتنا الخاصة.

وهذه ليست مسألة بقاء روحي فحسب وإنما هي أيضاً مسألة أن نبقي على إستمرارنا الطبيعي.

○ إنه ليتضح، من خلال قراءة كتابكم، إن هذه الأخوّة لاتستطيع أن تُعاش في إطار المقدّس، أي على شكل أخوّيات محلية متقاربة. ولكن، مع ذلك، فان كثيراً منّا يتطلع بقوة إلى أخوّة إنسانية عالمية. ألا يؤسس علم البيئة Lecologie على سبيل المثال، ومن وجهة نظركم، قاعدة لـ (دين مدني جديد) من شانه أن يدفع البشر، في مواجهة خطر تدمير كوكبنا، نحو ما سمّاه إدغار موران بـ (الوعي بوحدة المصير الأرضي) وذلك في كتابهِ (الأرض - وطننا) (Seuil. ١٩٩٦)؟

□ ليس هناك، بإعتقادي، أخوّة دون الإعتراف بتبنيها ثقافياً بصورة إرادية طوعية. فالأخوّة فن لخلق عائلة لاعلاقة لها إطلاقاً بسلسلة النسب **Lagencalogie**. وفكرة ((الأرض - وطننا)) فكرة جذابة إلى أقصىٰ حد، ولكنها بحاجة، كما تبدو لي، إلى إتمام كي تُصبح مؤثرة عملياً، ومعذرة عن هذه المفارقة. إن التضامن البيئي عقلاني تماماً فنحن جميعاً معّرضون للأذى والكوارث، ومسؤولون عن المستقبل. ولكن هل يمكن لجماعة أن تُصبح، نتيجة لأذى مُبرّح، طائفة بطبيعة عاطفية؟ هل يمكن للأخطار البيئية وحسب، وهي أخطار حقيقية بلا منازع، أن تُبدع قصة حب؟؟ ربما كان الطابق العلوي في سلم النوع البشري في طريقه إلى الإكتمال، غير أن ذلك ما كان له أن يمنع، ولمدة طويلة من الزمن، حدوث مجازر في الطابق السفلي منه. على أي حال، فمن دون قصة مشتركة أو كلام أسطورة، لن تكون هناك روابط حميمة لتكوين طائفة ولا تعال الاحساس به موزع بين أعضائها. وأنا لا أرى، بخلاف ذلك، ماذا يمكن للأرض أن تروي لنا وبأي لغة. فالأرض قد تجيد التحدث مع الفيزيائيين والكيميائيين المتخصصين؛ أما الإنسان العادي فهو بحاجة إلى شعراء. والواقع، إنها لمسألة شائكة، بالنسبة لي، أن أربط الأرض الكبيرة بالأرض الصغيرة،

أو الأرض ـ بكيفية عامة ـ بالوطن، علم الأنساب بعلم الأساطير. هل يمكن للأرض أن تصبح أسطورية؟ هل يمكنها أن تسحرني، أن تهمس في أذني؟ هل بإمكاني أن أصبح من جديد ساحراً، عرّافاً؟ أننا لا نُدمّرَ | عن قصدٍ | الا مانستطيع أن نعوضه. إذا أردتم إقصاء الأناشيد الوطنية أو مقاطع من نشيد الأممية **L Internationale**، فألفوا نشيداً عالمياً يمكننا إنشاده سويّة. وإنْ كان لكم ذلك، فبأي لغة ستكتبونه، أبالانجليزية أم بالصينية مثلاً؟ إذ لا أحد يفهم لغة الإسبرنتو. وهكذا، كما ترون، فمع نفوري الشديد من المحافظين، إلا أنني لست طوباوياً، وهذه هي مشكلتي. إن الثورة والواقع ليسا بمتضادين؛ وقد علمني تاريخ الثورات، على وجه التحديد، أن "كل مكان" ليس بمكان أصلاً. وأن الانسان لايمكنه تجاوز المكان. لقد كان المسيح طوباوياً مدهشاً؛ ولكن المسيحيين، بعد مئة عام من رحيله، أدركوا أنهم بحاجة إلى آثارهم وما خلفوه حتى وإنْ كانت ضئيلة، وإلى نقطة التقاء كذلك. ولعل الأجدى أن تعرفوا مسبقاً الآتي: إنكم عندما تستبعدون الحاجة إلى القداسة فان هذه الأخيرة ستباغتكم من الخلف وتذبحكم بلا كلمات. علينا أن نواجه الأمور بشجاعة، وحينها سنخرج من الصعوبات ونحن في حالة أفضل.

الدين منتج للمعنى*

حوار مع:

د. عبدالمجيد الشرفي

الدكتور عبد المجيد الشرفي شخصية فكرية تجاوز بطروحاته البحثية ما هو أكاديمي إلى المعرفي، كما ينبغي أن تكون المعرفة غير أيديولوجية، تنشد ما فوق المؤسسات والأطر وتقاليد البحث المتداولة الجامدة. شغل مواقع جامعية رئيسة، واهتمّ منذ بداياته بالإسلام دينا وفقها وتاريخا وظهورا اجتماعيا وسلوكيا ووعيا ولغة، وفي ذلك أنتج العديد من الدراسات والكتب، ضمّنها وجهات نظره المجتهدة، غير الرائجة، في تناول الإسلام الذي يتلوّن بصروف الزمان والمكان، إسلام يطرح قشوره في بحوث الشرفي ويتعهّد بصقل جوهره. هنا حوار مع الباحث والجامعي والمفكّر عبد المجيد الشرفي عن بعض المعاني التي اشتغل عليها.

○ ينحدر تكوينك المعرفي من أفق أدبي وحضاري، وتكوينك السياسي من أفق ماركسي تقدمي، وتكوين هويتك الشخصية تونسية وطنية محلية... فمن أين جاء اهتمامك بالإسلام دينا وحضارة؟

* حاوره: حسن بن عثمان.

□ دراسة الإسلام هي جزء من دراسة المواضيع الاجتماعية، وأهمية الدّين اجتماعيا ونفسانيا وسياسيا وأخلاقيا تبرر الاهتمام به، بالإضافة إلى أن ما أعيبه، بصفة عامة، على الفكر التقدمي انه ترك إنتاج المعنى للتيارات المحافظة وأحيانا الظلامية، فأصبحت تلك التيارات تحتكر الكلام باسم الدين. الدّين منتج للمعنى مثلما أن التيارات التقدمية مقصّرة في الاهتمام بإنتاج الثروة. إنها لا تهتمّ، في الأغلب، وبعد فشل التجربة السوفياتية، إلاّ بتوزيع الثروة. لكن قبل التوزيع لابد من الإنتاج، ونفس الشيء ينطبق على إنتاج المعنى. والدين هو المجال الذي يكتسب فيه الإنسان، بحكم ثقافته، وربما بحكم تكوينه كذلك، معنى لحياته ولسلوكه. وهذا المعنى يتغيّر، بطبيعة الحال، بحسب الظروف وبحسب التوجّهات، ولكن أيضا بحسب مدى الاطلاع على الفكر الديني في تاريخه ومنعرجاته ومآزقه وكشوفاته ...الخ.

الاهتمام بالإسلام يدخل إذن ضمن هذه الدائرة، ويتطلب معرفة بعلوم الإنسان والمجتمع في العصر الحديث، حتى يمكن بها قراءة الإنتاج الديني، قديمه وحديثه. وفي تصوري أن هذه القراءة وإن كانت محفوفة بالمحاذير فإنها ضرورية بالنسبة إلى مجتمعنا، وإلى المجتمعات الإسلامية المعاصرة عامة. هذا مع العلم بأنني بدأت أهتم بهذا الميدان قبل أن يحتلّ الإسلام الحركي الساحة الإعلامية والسياسية، وقد حاولت أن أحافظ على هذه الغاية المعرفية، فلا أقفز، كما يفعل الكثيرون، إلى الغاية النفعية المباشرة، لأن ذلك في نظري من شأنه أن يجعل الإنسان يغفل عن الكثير من الأبعاد التي لا تناسب تلك الغاية النفعية.

○ تقول أن دراسة الإسلام جزء من دراسة المواضيع الاجتماعية. لكن الإسلام ليس فقط مجرّد موضوع اجتماعي مثل كل المواضيع الاجتماعية، إنما هو يعلو عنها بصفته دينا يتجاوز الاجتماع في كل زمان ومكان، ويظل مفارقا، يحافظ على خصوصية تميّزه على الراهن الاجتماعي، بما يجعله بمنأى عن حوادث الزمان والمكان، كما يرغب أن يكون؟

□ بطبيعة الحال في الدين كل الأبعاد الرمزية. ما تسميه المفارقة أسمّيه رمزية. كما أن الأبعاد الاجتماعية، كل الأبعاد الاجتماعية بما فيها الدّين، بصفته بعدا اجتماعيا، تخضع للتحليل العلمي، وحتى الذين ينكرون خضوعها للتحليل فإنهم، في الحقيقة، ينتجون معنى من المعاني، نابعا من اختيارات بشرية، محكومة بالثقافة، ومحكومة بالسياسة، ومحكومة بالآفاق الذهنية لمنتجيها. هناك، لا محالة، تداخل بين البعد الرمزي والبعد الاجتماعي، ووظيفة الباحث هي محاولة فك هذا الارتباط، وإرجاع كل الظواهر المدروسة إلى العوامل التاريخية التي أنتجتها، وإذّاك تبقى مسألة المعتقد الشخصي مسألة خارجة على التقييم، وتتغير بتغيّر النفسيات ومستوى الثقافة، وربما السنّ والوضع الاجتماعي، إلى غير ذلك، وهنا لا بدّ من التأكيد على أن هذين البعدين "المفارق" والاجتماعي موجودان في كل الديانات، وخاصة منها الديانات التوحيدية. والخصوصية الإسلامية ليست موجودة في هذا المستوى، وإلاّ سقط الإنسان في الماهوية، وليس هناك عالِم واحد يقول بها في هذا المجال.

○ لكن هنا تظل مسالة اللغة ماثلة في الموضوع لا تبرحه. اللغة بما هي رموز وبما هي مفارقة لموضوعها ولما تقوله. هنا المسالة مضاعفة، من جهة اللغة بما هي رموز، ومن جهة الرموز من حيث أنها من هذا العالم وليست من هذا العالم، في اللحظة ذاتها، رغم أنها تخاطب عالمنا ووجودنا، وهذا ما يتحدّى به القرآن قرّاءه وباحثيه ومفسّريه وشرّاحه ومُؤوّليه؟

□ أنت تثير هنا مشكلة عويصة في الفكر الإسلامي، تلك المتعلّقة بما يمكن أن يوصف به القرآن. لقد شاع بين المسلمين الإيمان بأن القرآن كلام إلهي. ولكن هذه المسلّمة حين نحلّلها نتبيّن أن المسلمين لم يراعوها دائما. على سبيل المثال، عندما استدلّوا على الإعجاز القرآني قارنوه بالخطاب البشري، كما وُجد الخطاب العربي في الشعر والنثر والحِكم والأمثال، أي أنهم عاملوه على أساس أنه لغة بشرية، وكثير من التصورات السائدة عن كون القرآن كلاما إلهيا هي تصورات ميثية. بينما يحقّ

للمسلم أن يعتبر أن مصدر هذا الكلام هو الوحي، أو الإلهام الإلهي. ولكن القرآن، في الآن نفسه، هو كلام محمّد، أي كلام بشري، ونعثر فيه على تأثيرات تاريخية تدلّ على هذا البعد البشري. فلا شك، إذن، أن هذا الوحي يمرّ عبر شخصية الرسول. إذن فهو يتشكّل بحسب المعرفة التي توفرت للرّسول. وهذه المعرفة محدودة بحدود المعرفة البشرية في القرن السابع الميلادي، وهي معرفة لا يمكن أن نُنكر تأثير الضمير الميثي فيها وحضوره حضورا مكثفا. لهذا فابتعاد المسلمين اليوم عن القول الساذج بأن القرآن كلام الله فقط، والإقرار ببعده البشري الدنيوي التاريخي، إذن النسبي، سيؤدي لا إلى تقويض الإيمان بهذا النصّ، بل إلى تأويل جديد له، يميّز بين قيمته النسبية، من ناحية، وقيمته المطلقة، أو الفائقة للظروف المباشرة، من ناحية ثانية. وهذا التمشّي قد رأيته مناسبا لمفهوم ختم النبوّة من الخارج. يعني أن الرسول حرص على ألا يَبقى الإنسان حبيسا للقوى الغيبية، وأن يتحمّل مسؤوليته كاملة، وهو حرّ في اختياراته، سواء في أن يؤمن أو يكفر، أو، باختصار، في أن ينظّم حياته الفردية والجماعية على النحو الذي يرتضيه.

○ ألست هنا تغفل عن لغة القرآن التي هي لغة متميّزة ومخصوصة ولا شبيه لها في اللغة العربية، ووضعها ذاك يمنحها موقعا استثنائيا ويضفي عليها صفة القداسة؟

□ لا أوافقك في هذا الرأي لسببين على الأقل. الأول هو أن القرآن نص ديني تأسيسي، وتعامل القرّاء مع النصوص الدينية التأسيسية هو تعامل مخصوص. ومن ناحية ثانية لعدم الموافقة أن القرآن له بعد فنيّ لا ينكر، وككل الروائع الفنية، فهو غير قابل لأن يحاكى، لأن المحاكاة دائما انحطاط عن الأصل مهما كانت طبيعة أصل هذا الإنتاج الفنّي. التقليد في هذا الشأن غير ممكن، الإبداع هو الممكن.

○ لكن القرآن، فضلا عن لغته يصنّف نفسه نصّا إلهيا، ومادام صنّف نفسه في ذلك المستوى أو في ذلك الصنف، ألا يحقّ له أن نتعامل معه على مستوى ما به صنّف نفسه، هذا إذا سلّمنا بالأصناف اللغوية التي ليس لنا من أصناف سواها، والكلام الإلهي، فيما يخصّنا هو ما وصلنا من القرآن؟

□ هذا متعلّق بفهمنا لمعنى الكلام الإلهي، هو بمعنى صفة من صفات الله الأزلية بما هو متكلّم، وإذاك فاعتباره كلاما إلهيا بهذا المعنى هو نوع من التجسيم، أو التشبيه، حسب تعبير القدماء. ولكن أن نفهم الصفة الإلهية للقرآن باعتبار مصدره لا باعتبار صيغته البشرية اللغوية، فلا تناقض في ذلك في نظري، لا بالنسبة للباحث، ولا حتى بالنسبة إلى المؤمن. ولا ننسى أن المسيحيين على سبيل المثال كانوا في أغلبهم، وإلى عهد قريب، يعتبرون الكتاب المقدّس وحيا وكلاما إلهيا في حَرْفِيته. بل إن الأصوليين منهم، إلى يوم النّاس هذا، مازالوا يعتقدون ذلك. فليس كل ذلك بدعا من القول إنما هو تطوّر طبيعي. فهم المقصود من الكلام الإلهي يحيلنا على الفهم البشري الذي يتطوّر ويترقّى حسب زمانه ومكانه. الفهم البشري هو الذي يتطوّر، وليس الكلام الإلهي. ومن الطبيعي أن يكون هناك إما رفض لهذا العرض عند اللاأدريين، وعند المؤمنين وغير المؤمنين بالإسلام. كما أنه من الطبيعي أن تكون هناك فئة من الإسلام متشبّثة بهذا القديم. المشكلة بالنسبة إلى العالم الإسلامي المعاصر هي أن الثقافة الدينية السائدة لا تساعدُ على عقلنة المعطى الموحى به، وإنما تكرّس الفهم الأسطوري وتجترّ المحاول القديمة، بينما في كثير من الأحيان لا تدرك الرّهانات المعرفية والمجتمعية التي وراءها.

○ ما الذي يبقى من الإسلام حين أسره في لغة نفهمها، أي نفهم ما ظهر منها وما خفي، وحين نضاهيه أو نماثله بالأديان الأخرى، سواء منها التوحيدية الإبراهيمية، أو غير التوحيدية؟

□ يبقى في نظري الأهم من ظاهر الإسلام جوهره. أنت تطرح هنا كل ما كان الإصلاحيون يطرحونه، ويرغبون في التخلص منه: إسلام القشور. بدءا بالشيخ محمد عبده ومثله في ذلك الطاهر الحداد، وغيرهم من الإصلاحيين المسلمين كثير، الذين نشدوا الرغبة في الابتعاد عن الحرفية في تأويله والاتّصال بجوهره. هذا الوضع الجديد الذي أوجدوه سيُبقي على خصوصية إسلامية، لأن الإسلام هو الدين الوحيد، من بين الديانات الكبرى، الذي أبطل الوسائط بين الله والإنسان. وعندما نقارنه بالوضع في المسيحية أو في اليهودية فإن لرجال الدين عندهما سلطة معترف بها وفاعلة. بينما رجال الدين عندنا يرغبون في أداء هذه الوظيفة ويُنكرونها نظريا، ولذلك يقولون ليس هناك رجال دين في الإسلام، بل هناك علماء دين. ثم يفرضون على المسلم إتّباع ما يفتون به، أو ما يؤوّلون به، أسوة بأي مؤسسة دينية مهيكلة. وربما كان غياب المؤسسة الدينية بالمراتبية المعهودة في المسيحية يحمّل المسؤولية كاملة للمسلم، وهو غير مؤهل، وغير مستعدّ، دائما لتحملها. فالمسؤولية مرتبطة بمستوى الوعي، ومرتبطة بمستوى الثقافة، وبالوضع الاجتماعي والاقتصادي، ولا نستغرب إذن أن يحاول المسلم العادي أن يلقي المسؤولية على غيره، بينما الخطاب القرآني يتوجّه إليه بصفته فردا، وبصفته حرّا، لا بصفته رقما في مجموعة، أو بيدقا تحرّكه السياسة أو تحرّكه اختيارات من نوع آخر.

○ لعلّنا هنا نُهمل شقّا من الإسلام، شهد ما يماثل المؤسسة الكهنوتية، أقصد هنا التجربة الشيعية، فالمنتمون إليها هم مسلمون مهيكلون ولهم تراتبية دينية تماثل المسيحية الأرثودكسية مثلا. والدّين الإسلامي هنا كانه يتذكّر وكانه يذكّر وكانه لا ينسى. أي كان الإسلام الدّيني التاريخي، في تجربته الشيعية مثلا، لم يتخلّص من شوائب التجربة والتّاريخ الدّينيين السّابقين عليه، مهما كان اسمهما؟

□ الشيعة، مثل أهل السنّة، تقوم الثقافة السائدة في أوساطهم على مبدأ الإقصاء والمسك بالحقيقة المطلقة. كل الفرق الإسلامية الأخرى، وحتى غير الإسلامية، كانت لها نفس هذه المواقف الإقصائية. هذا الوضع يمكن أن نعتبره ذا صبغة تاريخية، وأنه لم يعد اليوم يستجيب لمقتضيات المعرفة ولمقتضيات الاجتماع الحديثة. لأن المقتضيات الحديثة فيها إقرار بالنسبية، وفيها إقرار بتعدّد المسالك نحو المطلق، بالاعتماد على النص القرآني نفسه، انظر في آية: "ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة"... في التشيّع، كما في السنّن، بعد تاريخيّ وبعد معرفيّ. البُعدُ التاريخي يتعلّق بنشأة الفرق وتطوّرها، والبعد المعرفي يتعلّق بتمثّل مخصوص لتواصل الوحي في التاريخ. هل هو عن طريق الإمام المعصوم، أو من ينوبه عند الشيعة، أو عن طريق النص، وبالخصوص عن طريق السنّة النبوية، كما هو الشأن عند أهل "السنّة والجماعة".

إن انقسام المسلمين اليوم إلى أهل سنّة وشيعة، فضلا عن الفرق الصغرى، مثل الإسماعية والأباضية والزيدية وغيرها... هو وضع أصبح رجال الدين المسلمون أنفسهم يشعرون بأنه وضع غير مريح، ولهذا كثرت، منذ الحرب العالمية الثانية، محاولات ما يسمّى التقريب بين المذاهب الإسلامية. وعُقدت في هذا الشأن، ومازالت تعقد، العديد من المؤتمرات والملتقيات، آخرها في الدوحة بدولة قطر، منذ بضعة أسابيع، وهذا يدلّ على شعور، ربما غامض، بأن التحديات اليوم تمسّ السنّة والشيعة معا في أمور كانوا يعتبرونها أساسية، واقصد الجانب التشريعي. فأن يكون التشريع الوضعي اليوم هو الطاغي في كل البلاد الإسلامية من شأنه أن يهمّش التشريع ذا الصبغة الدينية، مما يؤدي إلى محاولات رصّ الصفوف والتضامن، باعتبار أن هذا الخطر مهدّد للجميع.

○ على ذكر التشريع، كأني ألمح في إشارات كلامك نفعية لا معرفية. كأنك ترغب في إسلام متطوّر ينسى وجوده ووعوده. كأنك تقول بإسلام يتطوّر لكي

يتناسب مع العصر ومع ما يسمّى الحداثة، كان المسألة عندك إيديولوجية لا بحثا ولا معرفة؟

□ أنا لا أقول ذلك من باب الدعوة إلى تحديث الإسلام، وإنما من باب ملاحظة أن أشكال التديّن تختلف من عصر إلى عصر، وأن التديّن التقليدي كان يرمي إلى إضفاء قداسة على المؤسسات المجتمعية كلّها، من العائلة وتنظيم العلاقات الجنسية، إلى الدولة وممارسة الحكم فيها.

الوضع الحديث فرض ويفرض كل يوم أكثر فأكثر استقلالية المؤسسات المجتمعية عن المبررات الدينية، ولذلك فإن نظم الحكم لم تعد تستند إلى الحق الإلهي. ومؤسسة الأسرة لم تعد تعتبر وضعها وضعا طبيعيا، بل اكتسبت كل المؤسسات مشروعيتها على أسس جديدة وغير معروفة لدى القدماء. معنى هذا الكلام أن الإيديولوجية هي في محاولة تكريس حلول الماضي في الحاضر، لا النظر إلى الأوضاع الحاضرة، كما هي، في حقيقتها، واستخلاص النتائج المنطقية من هذا التغيّر. وهنا أنا لست في مقام أيديولوجي. المسألة هي مسألة جرأة في التخلّص من رواسب الحلول التقليدية، والبحث عما يناسب القيم الحديثة التي هي قيم كونية يُعتبر فيها الإنسان صاحب حقوق غير قابلة للمساومة. وفي هذا انتقال جذري من الوضع الذي كان يعتبر فيه المسلم مُكلَفا، قبل كل شيء. فإذا كان مكلّفا فإنه يغدو عبدا، لهؤلاء الذين يسمّيهم الإمام الشافعي مُكلفين في أنفسهم وفي غيرهم. إذن، فلا حقّ له في أن يكون صاحب رأي واختيار وتأويل يمكن أن يبتعد، إن قليلا أو كثيرا، عن آراء واختيارات وتأويلات هؤلاء المتصرّفين في المقدّس. أن يكون الإنسان صاحب حقوق فذلك يعني بالنسبة إلى المسلم تمسّكا بالقيمتين اللتين أراهما أساسيتين في الخطاب القرآني وهما الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية، ولكن ذلك لا يعفيه من الواجبات، مثله في ذلك مَثلُ أي مواطن سواء في وطنه الصغير أو على وجه هذه الأرض، بل لعلّه، بصفته حرّا ومسؤولا، يكون أكثر وعيا بهذه الواجبات

نحو غيره، وهنا تكمن الإضافة الحقيقية للأديان بالنسبة إلى منظومة حقوق الإنسان لأنها تحمّل الإنسان مسؤولية أكبر.

○ ما دام السياق الذي نحن فيه يسمح بطرح سؤال شرعية السلطة ومشروعيتها، أقصد هنا السلطة بما هي سياسة أمور القوم أو الشعب، إلخ. أليس التاريخ العربي الإسلامي كله رغم فقهه الكثير، لم يستطع عبر تجاربه التاريخية الحسم في شرعية الحكم والسلطة. كانت السلطة دائما نهبا للقوّة وللشوكة وللمغالبة، فأين من ذلك إسلام الشّرع والشرعية والمشروعية؟

□ الممارسة التّاريخية هي الفيصل في هذه القضية. تبيّن الممارسة التّاريخية أن الحكم باسم الإسلام كان دوما حُكما معتمدا على الغلبة والقوة وحتى القهر، وكان لرجال الدين دور في دعم مفهوم الطاعة العمياء للحكام، مهما كانوا، نظرا إلى أنهم كانوا يتقاسمون الأدوار معهم. كان الفقهاء يطلقون يد الحكام في أمور السياسة، وفي مقابل ذلك يُطلق لهم الحكام اليد في تأطير المجتمع وتنظيمه. كان هناك، إذن، تضامن فعلي بين رجل الحكم ورجل الدين، رغم التناقضات الثانوية التي بينهما. هذان الصنفان يمتلكان السلطة، باعتبارها نفوذا معنويا وماديا، في مقابل كل الفئات المحرومة من هذه السلطة. اليوم تغيّرت الأوضاع تحت تأثير القيم الحديثة، كما قلنا، ولم يعد المسلم العادي يرضى بالتهميش الذي كان مُسلّطا عليه في القديم، وأصبح يؤمن بالديمقراطية، أو على الأقل، يطمح إليها، مثلما نلاحظ أن رجال الدين أصبحوا بدرجات متفاوتة مستقلين إلى حدّ ما، ما لم يكونوا موظفين لدى الدولة، عن رجال السياسة.

○ لعلهم، الفقهاء ورجال الدين، تحرّروا من السطوة المباشرة لرجال السياسة، ولكنهم وقعوا في عبودية أخرى، إعلامية مثلا. لعلّ المسألة أصبحت أكثر التباسا وخطورة. لعلّ ما يسمّى رجال الدّين صاروا أكثر عبودية من أي

استقلالية مفترضة. هنا المسالة أكثر خطورة من ارتباطهم بالسياسة والسلطة المباشرين بمفهومهما المعهود القديم؟

□ هذه مشكلة أخرى، وهنا كذلك، وبعيدا عن الخطابات الأيديولوجية، فان هذه الاستقلالية نسبية فعلا. وما يلاحظ هو أن رؤوس الأموال البترولية هي التي تموّل وتوجّه الكثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة، لا سيما عبر القنوات التلفزية الفضائية، لأنها تتصوّر أنها المستفيدة من تواصل الارتباط بين المشروعية الدينية والمشروعية السياسية، ولكنها قد وقعت، هي أيضا، في فخ المزايدة على هذه المشروعية، وأدّت إلى ظهور ما يسمّى بالإسلام الجهادي الذي ينكر هذه المشروعية الدينية على الذين شجّعوها. إنه انقلاب السّحر على السّاحر.

○ إزاء الإسلام الجهادي نحن مازلنا في دائرة القدامة والماضي من حيث القيم والمفاهيم والولاء لزمن متخيّل. هو إسلام يجاهد من أجل أن لا يكون في هذا العصر رغم ردود أفعاله "الجهادية" في مواجهة الاستعمار والتسلط، وجهاده الباسل في نكران قيم الحداثة والعصر المشتّقة من منظومة حقوق الإنسان. هذا النوع من الإسلام كيف تتصوّر مآله ومصيره؟

□ رأيي أننا لا ينبغي أن نغترّ بظاهر خطاب الإسلام "الجهادي" هذا، فهو في حقيقته خطاب ردّ فعل على وضع مُهين يعيشه المسلمون ويشعرون فيه بالذلّ، وتُحتلّ أراضيهم، وتُستغل ثرواتهم، ويتسلّط عليهم الحكام في أوطانهم. انسداد الآفاق على هذا النحو نتيجته الطبيعية هي إفراز تطرّف قد يصل إلى العنف وإلى توظيف الدين لمواجهة هذا الوضع. ويمكن أن نناقش هذه الاختيارات كما يمكن أن نحكم عليها بأنها اختيارات غير صائبة ولكننا لا نستطيع الحدّ منها، إلا بالقضاء على الأسباب التي ولّدتها. وبالإضافة إلى ذلك، فان خطاب الحركات الإسلاموية إذا ما نزعنا عنه صبغته

الأخلاقوية هو تَبنٍ غير واعٍ للكثير من قيم الحداثة، ويدلّ على استلاب عميق رغم الظاهر.

○ اسمح لي بالعودة إلى مسالة اللغة التي بدأنا بها. هل يمكن أن تكون هناك لغة دون جسد أو دون تجسيد، وبالتالي هل يمكن أن يكون ثمة دين، بما أنه معطى لغوي، بدون تجسيد... المسيحية تجسّدت في المسيح، الإسلام كان جسده القرآن. والتجسيد هو دائما شكل يذكّر بالوثنيّة... هل يمكن في الحالة الإسلامية أن تكون اللغة وثنا مقدّسا، ولا يمكن التعرّض لها أو التصرّف فيها؟

□ هذا السؤال يثير أكثر من قضية. يثير قضية التعامل مع الجسد. ويثير قضية اللغة، على الأقل. فمن حيث التعامل مع الجسد لا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك اليوم أزمة حقيقية في سيرة المسلم والمسلمة بجسده وجسدها، وهذا لا صلة له بالتجسّد كما هو في المسيحية ولا بتجسّد الكلام الإلهي في النص كما هو الشأن في الإسلام. أمّا قضية الصلة باللغة فالمشكلة قائمة في العربية لا لأن هناك نوعا من الوثنية في هذا المستوى، بل لأن هناك نزعة نحو تحنيط اللغة وإخضاعها لقوالب بعضها، أو نسبة كبيرة منها، قوالب قرآنية. على سبيل المثال، الاحتفاظ بالمثنى في العربية الفصحى هو من هذا القبيل، بينما استغنت عنه اللهجات الدارجة، وهذا الخوف من الابتعاد عن لغة القرآن لابد من أن نكون واعين بأنه لا يهمّ اليوم سوى خمس المسلمين، وأن الاحتفاظ باللغة في مستواها القرآني كثيرا ما يحجب عن العامة التعامل المباشر مع النص، لأن اللغة العربية فعلا تطورت، ولم تعد لغة القرآن. ويكفي ان تسأل عربيا ما أميا، والأميون أغلبية عند العرب، ما معنى آية من الآيات، فسيكون عاجزا عن فهمها وتفسيرها. بعبارة أخرى اللغة تتطوّر، فإما أن يتحمّل علماء اللغة مسؤولية توجيه هذا التطور، أو سيكون تطورا عشوائيا، وحشيا إن شئنا، وسيكون إذّاك استتباب للفوضى اللغوية بين العرب. ونحن نشهد اليوم بدايات لهذه الفوضى. خذ لغة الكشّافة أو لغة الرياضة وسترى هذه الفوضى...

○ لكن ما نعرفه عن اللغة العربية عبر حقب تاريخها أنها كانت باستمرار متباينة مع لغة القرآن وبدرجات متفاوتة، كانت العامية لها حياتها وكذلك شأن الفصحى. هذا العصر هو الآخر لم يشذ عن القاعدة، بل لعلّه يقدّم لنا أمثلة ساطعة عن أن لغة العرب المتداولة في سبيلها للتوحّد بصورة لا مثيل لها في الماضي، وذلك بفعل وسائل الإعلام الحديثة. في الرياضة مثلا التي ذكرتها توحّدت المصطلحات وصارت الألفاظ متداولة ومفهومة في شرق اللغة العربية ومغربها؟

□ الفوضى الموجودة اليوم لا تنفي أن الزمن كفيل بغربلة ما ليس صالحا من الاستعمالات العديدة، سواء في مستوى المصطلحات والتراكيب وأبنية اللغة، ولكن الأجدى في نظري، هو أن يقوم علماء اللغة بما قام به الايطاليون مثلا من تبسيط للقواعد ومن توحيد للمصطلحات لأن ذلك هو الطريق إلى ديمقراطية المعرفة.

○ هل يمكننا أن نفهم من هذا الطرح اللغوي أنك تنشد لوثر ألماني، أو بالأحرى، لوثر عربي حديث، يترجم القرآن إلى اللهجات العامية العربية الراهنة في مختلف بلدانها ودولها؟

□ جوابي بالنّفي، وبكل تأكيد، لأن عصر الزعماء في الفكر أو في الدين أو في السياسة قد ولّى. عصرنا هو عصر التعدديّة وهو العصر الذي يقتضي منّا إيجاد حركة فكرية تخدم الفئات التي كانت محرومة من المعرفة ومن الثقافة وترشدها إلى حقوقها وواجباتها لأن الأفكار هي من محركات التاريخ كذلك. صحيح أن القوة المادية والاقتصادية والعسكرية وغيرها لها دور كبير في تحريك التاريخ، ولكن حركة الأفكار كما يمكن أن تساعد على هذه الحركة يمكن أن تشلّها، ولو مؤقتا، فواجبنا إذن هو أن نعمل على الإسراع في هذه الحركة نظرا إلى أننا متخلفون على جميع الأصعدة.

○ نظل في مسألة الدّين. ينادي البعض بفصل الدّين عن الدولة. وفي هذه الحالة ألا يكون الفصل في صالح الأصوليين؟ أليس من مصلحة مجتمعات مثل مجتمعاتنا أن تقوم الدولة على شؤون الدّين ورعاية المساجد والعبادات؟

□ لقد وضّحت موقفي في هذه المسألة في عدّة مناسبات، وبيّنت أن الفصل القطعي والتّام بين الدين والدولة ليس ممكنا ولا ربما محبّذا في كل الحالات. بل أعتبر أن المطلوب هو التمييز بين المستوى الدّيني والمستوى السياسي، حتى لا يكون هناك تداخل بينهما. أمّا أن يكون رجل السياسة مدفوعا إلى الفعل بقيمه الدينية، فلا أرى كيف يمكن أن يتحرر من ذلك؟ أو أن يكون رجل الدين خاضعا لرجل السياسة، عوض أن يراعي المصلحة الجماعية، فهذا يضرّ بالدين كذلك. وفي البلاد الإسلامية فإن المثال الفرنسي ليس أنموذجا قابلا، في نظري، للتصدير. وفي الأنظمة الغربية نماذج عديدة أخرى ليس فيها هذا الفصل بين الدين والدولة، ولكن ليس فيها تداخل بينهما. ثم إن المثال التركي يؤكد أن تخلي الدولة عن المجال الديني قد آل فعلا إلى شيوع إسلام متخلّف في المدارس الأهلية الإسلامية. إن الإسلام التنويري الموجود في تركيا كما هو موجود في سائر العالم الإسلامي، وإن مغبون، وإن كان محاصرا، نشأ على هامش المؤسسة التقليدية. ويمكن أن نستخلص من ذلك أن لكل دولة خصوصية تفرض عليها البحث عن صيغ التعامل مع هذه القضية، بما يتجاوز حلول الماضي والنقل الآلي عن الآخر. أي إن المسلمين في هذا الميدان، كما في غيره، لن يكونوا حداثيين بأتمّ معنى الكلمة إلا إذا أبدعوا حلولا تتناسب وأوضاعهم بدون تقيّد لا بالماضي ولا بالآخر.

بحوثك الأولى صنّفت ضمن ما يسمّى التيّار المقاصدي، الذي نظر في القرآن من جهة قصده، وهو تيّار يمكن أن يَسِمَ التجربة "الدّينية التونسية"، ومنها أعلام مثل محمد الطاهر بن عاشور في تحريره وتنويره، والمؤرّخ محمد الطّالبي في وقتنا الحالي. ما هو موقع بحوثك من القراءة المقاصديّة؟

ربما الفرق بيني وبين المدرسة المقاصدية بصفة عامة هو أنني أؤمن بأن هذه المقاصد يمكن أن تتعدّد بتعدّد المسلمين وبتعدّد القراءات، وأنه لا يوجد مقصد واحد، والذين ينادون بقراءة مقاصدية كثيرا ما يقعون في نوع من الإطلاقية التي أرفضها. أي إن المشكل هنا، وهو مشكل حقيقي، هو كيف نتخلّص من النسبويّة العقيمة، ونقرّ بالتعدديّة في الآن نفسه. لذا فأنا أقترح فهما أراه فهما مناسبا، وأعترف لغيري في الآن نفسه بأن يكون له فهم مخالف، على شرط الاتّفاق على جملة من المقدّمات المنهجية، ومنها عدم إنكار الكشوف المذهلة اليوم للعلوم الإنسانية في قراءة الإنتاج الديني، هذه مقدمة من المقدمات الأساسية، ولو ترجمنا ذلك بعبارة أخرى، لقلنا: إن التراشق بالنصوص والحوار من منطلقات إيمانية شخصية لا يؤدي إلاّ إلى حوار الصمّ، ونحن في حاجة إلى أرضية معرفية مشتركة.

○ أرغب في سؤالك عن صفة قدّمتك بها المجلة الفرنسية نوفال أبسرفتور nouvelle observateur **في ملحق من ملاحقها وهي أنك من المسلمين المفكرين الجدد. ألا تحفّ بهذه التسمية، أو الصفة، شبهات من التقاء مصالح مع الغرب، أو أي شبهة تحوم حول التفكير الجديد في الغرب أو في الشرق؟**

□ هذا الأمر لا يحرجني، مثلما لا يحرجني أن أؤمن بالديمقراطية، بينما يريد الرئيس بوش فرضها على طريقته بالدبابات والطائرات. ذلك أن الغرب ليس واحدا، وهذا هو الخطأ الذي كثيرا ما نقع فيه عندما نتحدّث عن الغرب. الغرب فيه قوى الهيمنة وفيه القوى المستضعفة، إن جاز التعبير، وفيه القوى التنويرية، وفيه القوى الظلامية والمتعصبة إلى غير ذلك... فأن ألتقي، في هذا المستوى، مع غربي أو مع صيني فإن ذلك يبدو لي طبيعيا جدّا، وأنا أؤمن بكونية القيم الحديثة رغم نشأتها في الغرب.

هؤلاء الذين يطلق عليهم صفة المسلمين المفكرين الجدد لا يمثلون، في الحقيقة، جبهة ولا ينبغي أن يمثّلوا جبهة. إنني أرى أنهم يعبّرون عن تطلعات عميقة في المجتمعات الإسلامية لا تجد دائما طريقها إلى المسلم العادي، وهذه التطلعات لابدّ من التقاط المؤشرات عنها ومحاولة بلورتها، وهذا هو الفرق بين موقف المفكر والباحث وموقف الدّاعية مهما كان صنف الدعوة.

○ قبل اختتام هذا الحوار هل تسمح بتقديم تعريف بالسلسلة التي تشرف عليها وتحمل عنوان "الإسلام واحدا ومتعدّدا" المنشورة عن دار الطليعة بدعم من رابطة العقلانيين العرب؟

□ هذه السلسلة التي تحمل عنوان "الإسلام واحدا ومتعدّدا" كانت في الأصل نوعا من التحدي لإثبات أن المدرسة التونسية قادرة على إنتاج معرفة في مستوى ما ينشر في البلاد المتقدمة بدون تمجيد ولا تحامل ولا نكران لا للإيجابيات ولا للسلبيات وهي ثمرة مجهودات قامت بها مجموعة من الزملاء الشبان وكان لي شرف التنسيق بين هذه المجموعة ولكن الفضل الحقيقي يعود إلى هؤلاء الباحثين، لا إلى شخصي، وغاية هذه البحوث هي تجاوز الخطابات الاطلاقية، لأنها تبيّن بكل جلاء أن الإسلام يتمحور حول نواة صلبة واحدة ولكنه قابل، عبر الزمان والمكان وبحسب عدة عوامل فكرية وسياسية ومذهبية، لأن يؤوّل ويعاش بطرق مختلفة، بل أحيانا متناقضة. ذلك هو الهدف من هذه الجهود. أمّا نشرها في بيروت عن دار الطليعة، بدعم من رابطة العقلانيين العرب، فيعود إلى أن التوزيع من بيروت هو أفضل من التوزيع في أي مدينة عربية أخرى.

○ سؤالي الأخير هو حول مسألة حميمة تخصّك وتخصّ التدريس الجامعي في تونس. أحلت على التقاعد منذ خمس سنوات، عند بلوغك الستّين

من العمر. أليست الستّين هي مرحلة النّضج ومرحلة ذروة الخبرة والعطاء المعرفي لأي باحث؟ كيف تقبّلت ذلك؟

□ جوابي عن هذا السؤال لن يكون تعبيرا عن مرارة شخصية أشعر بها. أولا لأنني قضّيت مدة طويلة في التدريس والبحث والتأطير، وثانيا لأنني منذ أحلت على التقاعد، منذ خمس سنوات، لم أنقطع عن البحث وعن التأطير، ولو كان ذلك في صيغ غير نظامية. لكن المرارة التي أشعر بها تتعلّق بوضع الجامعة التونسية. إنها مرارة تتجاوز شخصي، لأن الجامعة في حاجة فعلا إلى من لهم خبرة، والاستغناء الكليّ عن خدماتهم هو علامة من علامات التخلّف. وعلى سبيل المثال، إن الجامعي في الولايات المتحدة الأميركية لا يتقاعد إلا برغبة منه، أو إذا ما أصبح عاجزا عن القيام بدوره. وسنّ التقاعد في البلدان الأوروبية، هو في العادة، بين السابعة والستين إلى السبعين، مع التذكير بأن الأستاذ الجامعي كان يتقاعد في تونس في سن السبعين، عندما كان الأمل في الحياة لا يتجاوز الخامسة والخمسين، وخفّض إلى الستين، عندما أصبح الأمل في الحياة في تونس أربعة وسبعين سنة!

عن: (الأوان).

من الإصلاح إلى الإحياء

مصائر مواريث التفكير النهضوي الإسلامي

د . رضوان السيد

كثر الحديثُ في العقدين الماضيين عن إخفاق النهضة العربية، أو على الأقلّ إخفاق تيارات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي. ويوردُ المتحدثون في هذا الأمر وذاك ظواهرَ وأسباباً واستخلاصات أوْصلتْهُمْ إلى هذا الاستنتاج الكبير والمؤْسي(١). ولا أُريدُ الإطالةَ هنا في عرض الآراء المُوافقة والمُعارضة لهذا الاتّجاه أو ذاك. بل أُريد الدخولَ في المسألة رأساً، وانطلاقاً من ثلاثة تساؤلاتٍ أو فرضيات:

أولا: هل كان هناك "مشروعٌ" فكريٌّ للنهوض الديني/ الثقافي في الحقبة المعروفة بعصر النهضة (١٨٣٠-١٩٣٥). وأقْصِدُ بالمشروع في هذا السياق: الاستنادُ أو الانطلاق من جانب النُخَب الثقافية والدينية، من وعْيٍ معيَّنٍ وإن يكن عاماً، ومن رؤيةٍ عامّةٍ للعالَم، في مسائل رئيسية تتعلّقُ بالدين والدولة والثقافة والمجتمع(٢).

ثانيا: ما هي الإشكالية، أو ما هو النموذج، الذي كانت تلك الاهتماماتُ تنطلقُ منه أو تتجهُ وتحتكمُ إليه، وكيف عولجت المسائلُ الأربَعُ (الدولة والدين والثقافة والمجتمع) في ضوء النموذج أو ضمن تلك الاهتمامات في الحقبة المذكورة؟

ثالثا: أين صارت مواريثُ الحقبة القَرْنية تلك في الحقبة المعاصرة، أي في نِصْف القرن الأخير، أو ما هي مآلاتُها في المسائل ذاتِها. ولجهتين:

ـ لجهة المفاهيم والإشكاليات والرؤى والنماذج.

ـ ولجهة البدائل والخيارات والتطورات والتطويرات.

I

إنّ الواقعَ أنّ هذا السؤال لا يشغلُني للمرة الأولى. وشأني في ذلك شأن أكثر المفكّرين العرب في العقود الثلاثة الأخيرة. والذي دَفَعني ودفع غيري لهذا الانشغال، ليس الأسى على مواريث النهضة في القرن التاسع عشر؛ بل التأزم المتفجّر في المنظومة الثقافية والسياسية العربية الحاضرة، والمستمر منذ السبعينات من القرن العشرين (٣). ويتّضحُ ذلك من العنوان الذي اخترتُهُ لهذه المُداخلة، أي" من الإصلاح إلى الإحياء"، بمعنى أنني اعتبرتُ ـ نتيجة استقصاءٍ ناقصٍ ولكنه ممثّل ـ أنّ إشكالية الفكر العربي الإسلامي الرئيسية في الأزمنة الحديثة يمكنُ نَظْمُها أو تضمينُها تحت عنوان الإصلاح أو الإصلاح والتجديد، وأنّ إشكالية أو نموذج الفكر العربي الإسلامي في الأزمنة المعاصرة يمكنُ تضمينُها تحت عنوان أو مفهوم " الإحياء". ولا شكَّ أنّ التضمينين قاصران، لكنها فَرَضيةٌ اتخذْتُها أساساً للدراسة في الخمسة عشر عاماً الأخيرة. وهي تستندُ إلى أمرين اثنين: مراقبة التشكيلة الثقافية/السياسية في موضوعاتها وخطوطها الرئيسية؛ ومحاولة " النمذجة" على أساس الأكثر وروداً واهتماماً لدى العاملين الرئيسيين في المجالات الثقافية/الدينية والثقافية/الفكرية.

وما أعنيه من هذه المحترزات أو التحديدات أن التشكيل الثقافي الذي تتقاطع فيه في المديات الطويلة أنماط العيش، والإنتاجُ الثقافي، والتنظيمات الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية، ورؤية العالم والدور فيه، إنما يُعادُ من خلال الوعي ترتيبُ أولوياته في كل حقبةٍ بالنظر إلى الاحتياجات والتحديات. ولكلا العالمين جدلياتُ علائق داخلية وخارجية، يصعُبُ معها تعيينُ العنصر أو العامل المحدّد في المنظومة، أو لنقل إنّ العامل المحدّد إنما هو التوجُّهُ العامّ أو الأولوية التي تتحرك صوبها النخب السياسية والثقافية في حقبةٍ معينة.

ولكي يكونَ الأمر أكثر وضوحاً نعودُ إلى المسألة الثانية،مسألة الإحياء الإسلامي ومعناه سواءً في بيئاته الأولى في القرن التاسع عشر، أو في بيئاته المستجدَّة في العقود الستة الأخيرة. فعندما أتحدّثُ عن "الإحياء" اليومَ لا أعني به الإحياء التراثي أو الاستعادة التراثية. فلذلك معنىً تقني ما عُرف إلاّ في العقود الأخيرة، وله علاقةٌ بالوعي من جانب الإسلاميين ومن جانب التحديثيين بأهمية التراث في الصراع الجاري على المجتمع والدولة. فَعَملياتُ إحياء التراث نظر إليها التحديثيون باعتبارها انتقاءً جدَالياً لمصارعة التقليديين والإسلاميين بها. بينما رأى فيها السلفيون الجُدُد وسيلةً لدعم منهجهم في التأصيل، والوقوف على أرضٍ صلبةٍ في علميات التجاذب على المجتمع والدولة.

إمّا الذي أقصدهُ بالإصلاح في حقبة النهضة؛ فأهمُّ معالمه هو الوعْيُ الثقافيُّ بالاستمرارية رغم ظهور التغير في توظيفات عناصر التشكيلة. فرفاعة رافع الطهطاوي(١٨٠١-١٨٧٣م) عندما كان يؤول أو يعرّف الحرية في الدستور والنظام السياسي الفرنسي بأنها العدل والإنصاف والانتصاف(٤)، ما كان يفعلُ ذلك للافتقار إلى المصطلح المناسب وحسْب، بل كان يتعمد الملاءمة والمقاربة لاستيعاب المتغيرات من ضمن شروط الانتماء.وخير الدين التونسي(١٨٢٢-١٨٨٩م) عندما كان يستنصر بكلام ابن قيم الجوزية (-٧٥١هـ/١٣٥١م) عن المصالح(٥) من أجل تسويغ إنشاء مؤسساتٍ جديدة؛ إنما كان يريد الحصول على مشروعية اعتناق الجديد، مع البقاء ضمن السياق العامّ. وليس الأمرُ على هذا النحو لدى الإحيائيين

الذين عرفناهم في الستينات والسبعينات من القرن العشرين. فهؤلاء حاولوا وضع نظامٍ إسلاميٍّ من طريق التأصيل، في مواجهة ما اعتبروه غُربةً وغرباً وانحرافاً. فإذا كان همُّ الإصلاحيين التواصُل مع العالم من ضمن الاستمرارية الحضارية والثقافية؛ فإنّ الإحيائيين الجدد لا يريدون الاستيعاب بل الاستبعاد حفاظاً على الهوية والخصوصية والتميز(٦). فالشورى غير الديمقراطية، وحقوق الإنسان غير التكاليف الشرعية، والشريعة غير الفقه وغير القانون..الخ. وهكذا فإنّ الإحياء لدى إصلاحيي القرن التاسع عشر كان هدفُهُ تغليبَ وَعْيٍ لا يستشعرُ الخطرَ من الجديد، بينما هدفُ الإحياء المُعاصر الاستناد إلى وعيٍ قويٍّ بهذا الخطر بالذات، من أجل الاستقلالية الذاتية، وحفظ الهوية. الفكرُ الأول فكرُ انتماءٍ واستمرارية، والفكرُ الثاني فكرُ هويةٍ وخصوصية وقطيعة. بيد أنّ خلافات الفريقين التي تستند إلى رؤيةٍ مختلفةٍ، لا تعني اختلافهم على احتياجات وضرورات: تجديد الإسلام ودعوته، وتجديد فكرة الدولة ومؤسساتها. ولنعُدْ إلى ظهور هذين الهمَّين أو الإشكاليتين وتطوراتهما.

إنّ أول ما يمكن ملاحظته في التشكيل الذي برز في القرن التاسع عشر عودة الإسلام ورجالاته للاهتمام بالشأن العامّ والتأثير فيه. ويريد الدارسون الأوروبيون للتنظيمات العثمانية أن يعتبروا تدخلات العلماء وفتاويهم أدواتٍ للتسويغ والشرعنة أمام الجمهور، وليس نتيجة وعيٍ بضرورات التجديد الفكري والثقافي والمؤسَّسي(٧). وليس ذلك بالمنزع الذي يمكنُ إثباتُه. لكنْ لو تركنا هذه المسألةَ جانباً لبعض الوقت، والتفتنا إلى نجدٍ ومصر منذ أواسط القرن الثامن عشر وحتى أواسط القرن التاسع عشر، لوجدنا أنّ سلفيي نجد بقيادة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب (١١١٥-١٢٠٦هـ/١٧٠٣-١٧٩٢م) دعموا قيام سلطةٍ سياسيةٍ جديدةٍ بعد أن لم يعد ذلك من همّ العلماء والفقهاء أو قدرتهم لحوالي الثمانية قرون. فقد آذنَ ظهورُ الدولة السلطانية في عالم الإسلام، باستتباب ترتيبات طبقية وسلطوية وثقافية قسّمت المجتمعات الإسلامية إلى أرباب سيوفٍ وأرباب أقلام، فنحّتْ بذلك العلماء عن

العناية بالشأن العامّ، وحوَلْتهم إلى أرباب وظائف دينية، لا يتجاوزونها كما لا يتجاوزون التنافس في نطاقها إلى المجال العامّ. فحتّى شيخ الإسلام ابن تيمية(-٧٢٨هـ/١٣٢٨م) داعية الاجتهاد والتغيير، ما فكّر في الاستبدال بالمماليك المتسلطين،بل أراد العملَ على الإصلاح من خلالهم. ويذكر البديري الحلاّق في مذاكراته(٨)نموذجاً لابتعاد العلماء عن الشأن العام خلال العصر العثماني ضمن أحداث سنة ١١٦١هـ/١٧٤٨م مؤدّاه أنّ والي الشام أسعد باشا العظم دعا العلماء لتسلُّم إدارة المدينة بسبب بسفره، فقالوا له، نحن أناسٌ منا علماء، ومنا فقراء، ومنا مدرّسون .. فلا نصلُحُ لتولّي الأمر والنهي، وإنما أعيان الشام القبوقول (أي الإنكشارية)! فدعا رؤساء الإنكشارية وولاّهم ! لذلك فإنّ الجديد في دعوة محمد بن عبد الوهّاب ذهابُهُ إلى أنّ الإصلاح الديني والدنيوي يحصُلُ عن طريق سلطةٍ جديدةٍ، يعتبرُ هو نفسَهُ منخرطاً فيها ومشاركاً في المسؤولية من باب الإرشاد والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أمّا في مصر فقد ذهب الشيخ حسن العطّار(١٧٦٦-١٨٣٥) بعد التجربة مع الغزو الفرنسي لمصر (١٧٩٩-١٨٠١م) إلى أنّ البلادَ لا بُدّ أن تتغيَّر أحوالُها(٩). وأوضح تلميذهُ رفاعة رافع الطهطاوي(١٨٠١-١٨٧٣م) معنى ذلك عندما أسّس التغيير على الوعي بالمنافع العمومية أو ما نسمّيه اليوم المصلحة العامّة(١٠). والعملُ من ضمن المصلحة العامّة هو شأنُ الجمهور والعلماء كما هو شأنُ وُلاة الأمر. وهكذا فإنّ العلماء معنيون بالشأن العامّ والعمل العامّ، وباسم الإسلام. وهذا وعيٌ جديدٌ دفع محمد عبده(١٨٤٩-١٩٠٥م) إلى المشاركة في الثورة العرابية عام ١٨٨٢م، كما دفع جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) للدعوة إلى التغيير والثورة. ثم إنّ سلفيي الشام ما لبثوا أن دخلوا السياسة من باب الاجتهاد، حين مهّدوا للفكرة العربية لمواجهة الطورانية، وللالتفاف فيما بعد حول الملك عبد العزيز(١١).

فإذا كان التسويغُ الإسلامي للتغيير أداتياً لدى خير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٨٩م) وبعض علماء التنظيمات(١٢)؛ فإنه لم يكن كذلك لدى كثرةٍ كاثرةٍ من الإصلاحيين والسلفيين الذين رأوا أنّ من ضمن مهامّهم إقناعَ الجمهور بالتغيير، كما أنهم ما لبثوا أن وجدوا الإطارَ لذلك في فقه المقاصد الشاطبي(ت. بعد ٧٩٠هـ/١٣٧٧م)، الذي عنى بالنسبة لهم إدخالَ الدنيا الحديثة كلّها تحت عباءة الإسلام، وإزالة الفوارق والفواصل بين الشأنين الديني والدنيوي في التفكير وفي التدبير(١٣).

ولقد أدّى الوعي الجديد لفئاتٍ من العلماء، بدور الإسلام في الشأن العامّ إلى حيويةٍ شديدةٍ حتّى لدى التقليديين منهم، فكان من ضمن الحركية الجديدة إقرار التنظيمات رغم بعض التذمُّر من صغار رجال الدين. كما كان من ضمنها انبعاث أبعادٍ ثقافيةٍ وسياسيةٍ لمفاهيم ومصطلحاتٍ وسيطة مثل الشورى والمصلحة والعدل والحرية والأمة والوطن. بل إنّ علماءَ تقليديين ما كانوا يقولون بالاجتهاد بوضوح دخلوا في عملية تقنين بعض أبواب الفقه الإسلامي، وكانت ثمرةُ ذلك ظهورَ مجلة الأحكام العدلية العثمانية، التي ما تزال عملاً نافعاً بكلّ المقاييس(١٤).

وهكذا انغمس العلماء المسلمون، من الاتجاه الإصلاحي، وطوال سبعة عقود، في كتاباتٍ وممارساتٍ مراجعةٍ وملاءمةٍ للمصطلحات والمفاهيم والأدوار والمهمّات، أدخلتهم وأدخلت الإسلام في ثوبه الجديد في خضم عملياتِ التغيير الزاخرة في الفكر والمجتمع والدولة. ولذلك فإنّ التشكل الثقافيَّ الذي تبلورت معالمه في العقدين الأولين من القرن العشرين، والذين جرت محاولاتٌ للعودة إليه في تسعينات القرن العشرين، كان حافلاً بالنتاجات الإسلامية، وبالصورة الجديدة للمفكّر الإسلامي عن دوره ومهمّاته وآماله، ووجوه قوته وقصوره.

والواقع أنّ هذا العرض المختلف لإسهامات المثقفين المسلمين في تشكيل الثقافة الجديدة للمجتمعات العربية الإسلامية، يبدو غريباً اليوم، لثلاثة أسباب: العروض الحديثة والمعاصرة لتاريخ الفكر العربي فيما عُرف بعصر النهضة، والتي تُخضعُهُ لثُنائية: حداثة/ تقليد، وهجمات الإحيائيين الإسلاميين المعاصرين على إصلاحيي القرن التاسع عشر والعشرين. والسبب الثالث: القُصورُ الذي ظهر في المشروع الإصلاحي فحال دون الملاءمة بين أولوية التقدم، ومطالب الحداثة الاجتماعية والسياسية. فالإحيائيون المعاصرون يصِمون المشروعَ الإصلاحيَّ بأنه كان مشروعاً للتغريب الثقافي أفكاراً وأشخاصاً. وبذلك يضعون نتاجاتِهِ كلَّها تحت مجهر النقد والإدانة. أمّا المؤرخون لمجريات وحركيات الفكر الإسلامي في تلك الحقبة؛ فإنهم يحصرون نتاجاته في مكافحة التقليد، دونما اهتمامٍ كبيرٍ بإنجازاته في مجال توليد المفاهيم، والإصغاء لمطالب التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والتربوي. وبذلك يتبنَّون صورةً عن الإسلام تتوافقُ والتقليدَ الذي كافحه الإصلاحيون والسلفيون الأوائل، فيبدو الإصلاحيون لديهم مثلما بدَوا لدى الإحيائيين الجدد قليلي الدين، ومتغربين أيضاً(١٥). فالذي يتجاهلُهُ المؤرخون التحديثيون أنّ الإصلاحيين كانوا يملكون إيماناً عميقاً بالإسلام وقدرته في قيمه الأصيلة ليس على استيعاب عمليات التقدم وحسْب، بل وقدرتُهُ الفائقةُ أيضاً على المشاركة في توليدها وصنعها. وقد كانت هناك تفرقةٌ واضحةٌ في أذهان بعضهم بين ضرورات التقدم، ونوافل الحداثة، وإن لم يطّرد ذلك. فجمال الدين الأفغاني داعية التغيير والتجديد، حمل على الدهريين(= أتباع مذهب دارون في النشوء والارتقاء) لا لشيئ إلاّ لأنه رأى أنّ تعدية قوانين ذلك المذهب إلى الشأن الاجتماعي والسياسي، مضرَّةٌ بأديان الناس وأخلاقهم. وحسين المرصفي (-١٨٨٩م) داعية تجديد المفاهيم، يقول عن العروض العربية للداروينية ما يلي: " .. ومنها التفلسف البارد كما تضمنته مقالاتٌ قلَّد بها بعضٌ بعضاً في تخيل أوّلية الإنسان، واستحسان تلك الحال وتسميتها حرية...". ومحمد عبده(١٨٤٩-١٩٠٥) أنكر على فرح أنطون(١٨٧٤-١٩٢٢م) قياسَهُ الأوضاعَ

الإسلامية على الأوضاع الأوروبية في العصور الوسطى، للوصول إلى تنحية الإسلام عن الشأن العام في مطلع القرن العشرين. ثم إنّ محمد عبده نفسَهُ كان متردداً أمام الحداثة السياسية لصالح تدرُّج لا يصدِمُ السلطات أو المجتمع(١٦).

بيد أنّ الإصلاحيين والسلفيين على حدٍ سواء اندفعوا اندفاعاً قوياً في مكافحة التقليد وأرباب المذاهب إلى حدود القطيعة. كما أنهم اندفعوا في مكافحة الاستبداد إلى حدود اعتبار الدستور من تعاليم القرآن. وفي الوقت نفسه قدَّموا جانبَ الحداثة السياسية على المسألة الوطنية بطريقةٍ وضعتْهم أحياناً في مواجهةٍ مع الوطنيين والمناضلين ضد الاستعمار، باعتبار اختلاف الأولويات. على أنّ أهمَّ وجوهِ قصورهم البقاء في استخدام فقه المقاصد في نطاق العموميات، وعدم القدرة على إيضاح جدليات العلاقة بين مقاصد الشريعة ونصوصها، أو بينها وبين مصادر الاستنباط لدى أرباب المذاهب. فبدا اللجوء إلى المقاصد أحياناً تهرباً من النصوص أو الحكم الشرعي، وكان ذلك بين أسباب الافتراق بينهم وبين السلفيين منذ الثلاثينات.

ولذلك فإنه أمام تحديات العشرينات وجد الإصلاحيون أنفسهم وحيدين. فالتحديثيون اكتفَوا بالدستور وبالحداثة السياسية والاجتماعية، فدعموا إنشاء الدول الوطنية أو القطرية المعادية للإسلام أو المُحايدة إزاءه. والتقليديون ازدادوا اقتناعاً بعدم الاستجابة لإغواء الإصلاح واللامذهبية. والسلفيون تعزَّوا بظهور الدولة الجديدة في الجزيرة العربية، لينهمكوا في جدالٍ لا ينتهي مع الإسلام التقليدي وتجلياته الشعبية.

على أنّ تراجع الاتجاهات الإصلاحية تدريجياً منذ العشرينات، ما قلَّلَ من قدْر إسهامات الإصلاح الإسلامي في التشكيل الثقافي العربي الحديث كما تجلّت في: تلك النقاشات الغنية عن علاقات الإسلام بالعلم والحداثة العلمية والنظريات العلمية حتى غير الثابت منها. ـ وتلك النقاشات والكتابات حول المدنية والتمدن والعمران،

وقضايا المرأة والإنسان، والعلائق بالحضارة الحديثة وقيمها. ــ وتلك الكتابات عن حضارة الإسلام وقيمه الحضارية الأصيلة التي لا تتلاقى مع قيم العدالة والحرية والتقدم وحسْب، بل إنها تحفز عليها،وتتجنب مزالقَها واندفاعاتِها بالنظام الأخلاقي السامي الذي يشكّل سقفاً لها وهدفاً. ــ وتلك الكتابات عن المنافع العمومية وعن التنظيمات أو كيف يتجلى الوعي بالشأن العامّ في مؤسساتٍ لدولةٍ حديثة. ــ وتلك الكتابات الجدالية أخيراً في مواجهة التقليد، وفي ضرورات تجديد دعوة الإسلام وفقهه، وفي العمل على عصرنة الفقه الإسلامي في علائقه بالمشكلات العصرية، وفي منافسته للقوانين الحديثة، والمنظومات الطالعة في القيم الأخلاقية، وحقوق الإنسان.

II

وهكذا ما ظهر الصراعُ باعتباره صراعاً على المجتمع والدولة إلاّ عندما بدأت معالم الدولة الوطنية بالتبلور في حقبة ما بين الحربين. إذ إنّ الجدال الثقافي قبل الحرب الأولى إنما كان يدور على مستويين، مستوى ماهية الإسلام، في مواجهة التقليد الفقهي،ومظاهر الإسلام الشعبي- ومستوى صورة الإسلام ودوره، في مواجهة السياسات الاستعمارية، والصُوَر النَمَطية الأوروبية عن الإسلام والمسلمين، وبناء المشروع السياسي الجديد. ومن الواضح أنّ المستوى الأول كان يعني وقوف الإصلاحيين والسلفيين ضدَّ التخلُّف، والتواكل، والطرقية، وفي صفّ الاجتهاد والتجديد ونقد الأوضاع السائدة من أجل الإصلاح والتغيير. أما المستوى الثاني فكان يعني من جهة دفاعاً عن قيم الإسلام الأصلية، ومن جهةٍ ثانية انتصاراً للمشتركات الحضارية والثقافية والسياسية، التي تؤسّس لدولةٍ جديدةٍ، ومجتمعٍ ناهض.

وتغيَّر الموقفُ تغيراً جذرياً مع اتجاه الأتاتوركيين إلى إزاحة الإسلام بكل تياراته من حيّز التأثير والفعل، ليس في الدولة والشأن العامّ فقط، بل وفي المجتمع

أيضاً. لذلك بدت كتابات علي عبد الرازق، وطه حسين، وسلامه موسى،وإسماعيل مظهر، وأحمد لطفي السيد،التي تكتسح النصَّ أو العُرف، بمثابة القطيعة مع الإصلاحيين بالذات، لصالح حداثةٍ سياسية وثقافيةٍ تتلاءَمُ مع متطلبات الدولة الوطنية، وتضعُ نهايةً لكل محاولاتً التجديد في نطاق الاستمرارية.

كان الإصلاحيون قد عملوا طويلاً من أجل مكافحة الاستبداد بوضع الدساتير التي تحدّد صلاحيات الحاكم، وتجعلُ من الشورى أساساً للنظام البرلماني.وفهموا أنّ هذا المسار يُفضي إلى قيام ما يشبه المَلَكية الدستورية في الأنظمة الملكية الغربية. أمّا الأتاتوركيون فقد وضعوا " سلطة الأمة" في مواجهة الخلافة، وجاء علي عبد الرازق قائلاً إنه لا علاقة للخلافة ولا لأيّ نظامٍ سياسيٍ آخر بالإسلام. وفي الفترة نفسها أقبل طه حسين وأحمد لطفي السيد على ترجمة كتبٍ يونانيةٍ (عن الفرنسية) باعتبار الديمقراطية اليونانية (التي هي أساس الديمقراطيات الحديثة في الوعي الأوروبي!) بديلاً محتملاً لسياسات الشورى الإسلامية. واعتبر عبد الرحمن الشهبندر أنّ الحلَّ الأتاتوركيّ هو الأفضل للدولة القومية العربية(١٧).

وكان الإصلاحيون قد وقفوا موقف المتشكك ليس من العلم الحديث، بل من الداروينية الاجتماعية والسياسية، فجاء سلامه موسى وإسماعيل مظهر وشبلي شميّل، ليقولوا إن الحتمية التطورية في البيولوجيا، تفرض حتميةً مماثلةً في المجتمع والدولة والحياة الإنسانية والاجتماعية.

وكان الإصلاحيون والسلفيون قد ذهبوا إلى أنّ العروبة يمكن أن تكونَ بديلاً من السلطة العثمانية ذات المنحى الطوراني، لأنها الأقدرُ على التلاؤم والتناغم مع الاسلام الذي يشكل عقيدة الأمة، ويتأسس عليه اجتماعها ــ فتوصل مثقفو الدولة الوطنية البازغة لاعتبار الدين عنصراً واحداً من عناصر تكون الأُمَم، وهو ليس المقوّم الأول، كما ذهب لذلك السلفيون، وأكثر الإصلاحيين.

وكان الإصلاحيون، والسلفيون، قد ذهبوا إلى أن الشريعة الإسلامية، صالحةٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، بالاجتهاد والتجديد من جهة، وبالإصغاء إلى فلسفتها ومقاصدها من جهة ثانية. ولذلك رأوا أنه يمكن أحياناً بالتنظيم والتقنين الحديثين الإفادة من الثروة الفقهية الهائلة(مثلما حدث في مجلة الأحكام العدلية)، كما يمكن أحياناً أخرى بالتوفيق والملاءمة التوصل لصياغة قوانين مدنية شاملة.أما التحديثيون فقد رأوا أن تطورات المسائل منذ منتصف القرن التاسع عشر من النواحي الإدارية والسياسية والثقافية، تضع الميراث الفقهيَّ الإسلاميَّ وراءَ ظهورنا، باستثناء مجال الأحوال الشخصية، لشدة تمسُّك المسلمين به.

وليس بالوسع اليوم، وبعد انقضاء أكثر من نصف قرنٍ على القطيعة مع الإصلاحية الإسلامية من جانب التحديثيين، ثم من جانب الإحيائيين الإسلاميين، التفريقُ بين المصادفة، والوعي القاصد، في محاولات التحديثيين تلك. لكنّ الأحداث السياسية، والثقافية، والتي توالت منذ عشرينات القرن العشرين، ولَّدت إحساساً لدى فئاتٍ واسعة من المتدينين المسلمين، أنّ هناك توجهاً يدعمه المستعمرون الأوروبيون لإخراج الإسلام من الدولة والمجتمع والثقافة. وكان هذا الانطباع العامّ وراء انفكاك التحالف بين السلفيين والإصلاحيين من جهة، وفقدان الإصلاحيين لحماسهم واندفاعتهم ونفوذهم لصالح فئاتٍ جديدةٍ همُّها صَونُ الهوية والدفاعُ عنها، من جهةٍ ثانية.

لقد انهمك بعض السلفيين والتقليديين والطالعين الجدد في مجادلاتٍ وحملاتٍ متبادَلةٍ مع التحديثيين ونتاجاتهم في الثقافة والسياسة والاجتماع. واتخذت تلك المجادلات طابَعَ الصراع على الدولة والمجتمع. بيد أنّ الملحوظ أنّ البدائل التي كان المُجادلون الإسلاميون يعرضونها جاءت في البداية لصالح التقليد الإسلامي، الذي كان في طريقه للانقضاء في الحقيقة، تحت وطأة ضربات الإصلاحيين والسلفيين طوال ما يقرُبُ من قرنٍ من الزمان. فقد دافع هؤلاء عن الخلافة ودعَوا

لإعادتها باعتبارها جزءاً من مقدّسات الإسلام، وإن ظلوا مصرين على مدنية نظام الحكم في الإسلام. ودافعوا عن أوضاع المرأة الإسلامية ورأوا أنها أفضل بكثيرٍ من أوضاع المرأة الأوروبية. واستنكروا النزوع العصبي والعنصري الذي تقوم عليه الدول الحديثة، ورأوا ضرورة الاستناد في المجتمعات الإسلامية إلى فكرة الأمة وممارساتها. وقارنوا بين النظم الإسلامية في صدر الإسلام، والنظم الأوروبية الحديثة، وتوصلوا إلى أنّ النظم الإسلامية أفضل بما لا يقاس(١٨).

بيد أنّ أهمّ ما حدث في هذه المرحلة الجدالية التي انتهت في الأربعينات من القرن العشرين ظهور الجمعيات والهيئات الإسلامية التي تحمل وَعْيَ الهوية، والوعيَ الإحيائي في سائر ديار الإسلام: مثل الجماعة الإسلامية بالهند، وجماعة الإخوان المسلمين، والشبان المسلمين، والجمعية الشرعية بمصر، والشبيبة الإسلامية، والكشاف المسلم، في بلاد الشام والعراق. وقد طوَّر مثقفو هذه الحركات الإحيائية وعياً منفصلاً عن الدولة الوطنية، وعن أصلها الغربي، كما عن التقليديين المسلمين، وعن الإصلاحية الإسلامية المتجهة إلى الاختفاء والزوال. ومع أنّ الجدالات مع الغرب والمتغربين استمرت في الثقافة؛ فإنّ الإسلاميين الجدد اتجهوا لاستعادة الدولة والمجتمع من أيدي المتغربين من وجهة نظرهم، بالنضال. وكان ذلك معنى صدام الإسلاميين الباكستانيين، والمصريين، والسوريين، مع الأنظمة السائدة في بلدانهم في الخمسينات والستينات.

بيد أن أهمّ ظواهر الستينات اتجاه النموذج الإسلامي البديل إلى الاكتمال: الحاكمية لإزالة الجاهلية، والعمل على استعادة الإسلام لزمام المبادرة بالكفاح من أجل إقامة الدولة الإسلامية التي تطبّق الشريعة، فيستعيد المجتمع بعد الدولة أو عن طريقها هويته وأبعاده الإسلامية بعيداً عن عَدَمية التحديثيين، وتخاذل وتغرب الإصلاحيين.

اعتمد الإحيائيون نهجَ التأصيل، الذي يتجاوز دعوة السلفيين للاجتهاد، إلى تأسيس المفاهيم على القرآن والسنة، والاحتكام إليهما بشكلٍ مباشرٍ في تأمل الظواهر الجديدة في عالم الإسلام والعالم. ومع أنّ ممارساتهم السياسية في المعارضة، وفي الدولة، لا تبدو مختلفةً عن ممارسات الأنظمة في العالم المعاصر كثيراً؛ فإنهم أحدثوا ولا شكّ فرقاً على المستوى الثقافي، ومستوى وعي الجمهور. فهناك اليوم مئات الكتب والنشرات من جانب الإحيائيين، تشرحُ نموذجهم أو نظامهم أو برنامجهم في كلّ المجالات.وهناك من مرحلةٍ أقدم آثارٌ جدالية كثيرةٌ مع الغرب والمتغربين(١٩).

أما على مستوى الجمهور؛ فقد أسهموا إلى جانب عوامل أخرى، في انتشار ظواهر الصحوة الإسلامية ذات الأبعاد الشعائرية والرمزية.

بدأت الإحيائية الإسلامية إذن باعتبارها ردَّة فعلٍ على المتغيرات في التشكيل الثقافي للدولة والمجتمع. وقد تمكنت بفضل نضاليتها من التعبير عن احتياجات وأشواق فئاتٍ اجتماعية واسعة، وشريحة لا بأس بها من المثقفين. ومع أنها تملك اليوم إلى جانب المشروع السياسي، مشروعاً اجتماعياً ذا أبعاد ثقافية وأخلاقية بارزة؛ فإنّ الاستناد فيه إلى الهوية والخصوصية، أفضى إلى خصوماتٍ تحولت إلى انقسامٍ ليس بين المسلمين وغيرهم وحسْب، بل وفي داخل المجتمعات العربية الإسلامية.

IV

وتختلف أنظار الدارسين في تأمل إمكانيات ومستقبل التشكيلات والمنظومات الثقافية في حقبةٍ معينة. فهناك من ينظر إلى التشكيل أو المنظومة من حيث تلاؤم عناصرها ومكوناتها، وطرائق اشتغالها. وهناك من ينظر في قدرات وإمكانيات المنظومات من وجهة رؤيتها للعالم، وبالتالي الأدوار والآفاق التي تراها لنفسها في الحاضر والمستقبل. والواقع أن التشكيل الثقافيَّ العربيَّ شهد منذ أربعينات القرن

العشرين صراعاتٍ عنيفةً بين التحديثيين الذين تعملقوا مع الدولة الوطنية الصاعدة والإحيائيين الذين تعملقوا في مواجهتها في سائر المجالات. وقد بلغ ذلك الصراع إحدى ذراه في عَقدي الستينات والسبعينات، عندما سادت ضمن التيارات التحديثية أيديولوجيات اليسار، التي صار همُّها أخراج الإسلام والفكر الإسلامي من حلبة الصراع، لصالح ثقافةٍ تقدميةٍ تتخطَّى ما اعتبرته أفكار وهُوامات الرجعية الدينية، والبورجوازية الصغيرة. وقد تركَّز الصراع الثقافي في ذَينك العقدين (الستينات والسبعينات من القرن العشرين) في نقطتين ظاهرتين: ضرورة الفصل والفصم بين العروبة والإسلام، والانتقائية التراثية. بدأ العملُ على الأمر الأول(الفصل بين العروبة والإسلام) من جانب القوميين التحديثيين، الذين أرادوا نظريةً قوميةً علمانيةً تشبه الأيديولوجيات القومية الأوروبية. ثم جاء اليساريون والقوميون المتحولون إلى اليسار، ليوضحوا أنّ هذا الصراع ليس صراعاً ثقافياً في الحقيقة، بل هو صراعٌ بين الحداثة والتقليد، والتقدم والرجعية، وصراعٌ من أجل الحيلولة بين الدين وتغوُّله على الدولة الوطنية. وقد أجاب الإحيائيون على ذلك بالحملة على العروبة أو الفكرة القومية التي يريد سائر الأطراف إلباسَها لبوساً ماركسياً. وبذلك سقطت في حلْبة الصراع أطروحة الإصلاحيين حول الاستمرارية المتمثلة في العروبة الإسلامية،التي أرادوها أن تَخْلُفَ الإسلامية العثمانية.

أما الانتقائيةُ التراثيةُ فقد حمل لواءَها القوميون التحديثيون لانتزاع الإسلام من يدي الإحيائيين الإسلاميين، وإعادة تأويله تاريخياً بحيث لا يظلُّ سلاحاً في أيدي خصومهم يؤثّرون به على الجمهور، ويستخدمونه في الصراع على المجتمع والدولة.وتجلَّى ذلك في إبراز كتبٍ وشخصياتٍ وأحداثٍ وثوراتٍ في التاريخ الإسلامي، توضّح من وجهة نظرهم أنّ في الإسلام اتجاهين منذ ظهوره: اتجاه التقدم الذي قادته فِرَقٌ إسلاميةٌ وإثنياتٌ وشخصيات، واتجاه الجمود والرجعية، الذي حمله أشخاصٌ، وحملته تيارات فكرية، وحملته السلطات التي حوَّلت الخلافة إلى

مُلْكٍ عضوض(٢٠). وردَّ على هذا الفريق السلفيون من بين الإحيائيين بنشر آلاف النصوص من كتب العقيدة والسُنّة، والتي تُظهرُ أنّ لدى الإسلام مشروعاً ناجزاً ومتكاملاً منذ لحظة ظهور، وقد تكرر عرضه آلاف المرات، وبأشكالٍ شبه واحدة، منذ عصور الإسلام الأولى. وبذلك حلّتْ محلَّ أطروحة التجديد والاجتهاد أطروحةُ الاتّباع في مواجهة الجاهلية والابتداع. فضُربت أيضاً في حمأة الصراع التوجهاتُ التجديديةُ والمقاصديةُ والاجتهاديةُ التي كان الإصلاحيون يحملونها، ويؤسسون انطلاقاً منها لمشاركة الإسلام في تجاوز التخلُف، وصنع التقدم.

وظهرت نتائجُ الصراع في ثمانينات القرن المنقضي، عندما بدا كأنما هناك ثقافتان، بل ومجتمعان، في أكثر بلدان الوطن العربي. لقد سمّى مالكولم كير M. Kerr تلك الحقبة الصراعية، حقبة الحرب الباردة العربية(٢١). فالصراعات الثقافية ما كانت تجري في فراغ، بل كانت تعبّر عن أزمة المشروع العربي للدولة، وللمجتمع الجديد؛ نتيجة الاصطفاف أو الانقسام أو الاستتباع في الحرب الباردة بين الجبّارين آنذاك، والعجز أمام إسرائيل، وتراجع جهود التنمية وثمارها. وقد ولّد أطروحات ثقافية متشرذمة ومتأزمة؛ بحيث يبدو بأول النظر أنّ جهودَ المثقفين العرب لما يزيد على القرن من الزمان، ما أفضت إلى ظهور ثقافةٍ عربيةٍ متلائمة العناصر، متقاربة التطلعات.

بيد أنّ تأمُّل التشكيلة الثقافية العربية من وجهة نظر "رؤية العالم" يُظهرُنا على حقيقةٍ مؤدّاها أن بنية الفكر العربي المعاصر على اختلاف تياراته وفِرَقه تميزت جميعاً بالعقائدية والانشقاقية ووعْي القطيعة مع الماضي والعالم(٢٢). ولا يعني هذا أن ذلك وحده كان علة التشرذم والتأزم، بل الأحرى القول إنّ الإشكاليةَ مردُّها إلى "رؤية العالم" بالذات. وما أعنيه برؤية العالَم، وعي الثقافة العربية لذاتها واهتماماتها ودورها، وإمكانياتها الحاضرة والمستقبلية. وهنا يختلف القوميون واليساريون والإسلاميون في الأساس، وإن تفاوتوا في الحدّة والدرجة. وهؤلاء جميعاً يختلفون

مع الإصلاحيين النهضويين، وإن اختلفت درجاتُ القطيعة. فالعالَم في الأطروحة التأسيسية للقوميين ينقسم إلى مستعمِرين ومستعمَرين، وهدف القوميين الإرادة المستقلّة، والدولة المستقلة، والتنمية المستقلة. وهو ينقسم إذا بسطناه لدى اليساريين إلى إمبرياليين ومستتبَعين، والهدف هو الخروج من الهيمنة والاستتباع. وهو لدى الإسلاميين، أعني العالَم، منقسمٌ إلى مستكبرين ومستضعَفين، وإلى جاهليةٍ وإيمان..الخ والهدفُ هو التحرر من طاغوت الجاهلية وكفرها أو شِرْكها، وإقامة دولة الإسلام.

ولقد كان من نتائج هذه الرؤية أو الرؤى، أطروحة الدولة القومية الواحدة لدى القوميين العرب، والحتمية الاشتراكية لدى اليساريين، و"الحل الإسلامي" لدى الإحيائيين من جماعات الإسلام السياسي. وكلُّ تلك الأطروحات تفترض مواجهةً مع بعض العالم أو كلّه، وفي شتى المجالات، وفي مقدّمتِها المجالُ الثقافي(٢٣). وقد اتخذت هذه المواجهة أشكالاً شتّى في العقود الأربعة الأخيرة. أمّا الاسم الجديد لعدوّ الجميع في العقد الأخير فهو العولمة، بما تعنيه لدى القوميين من تهديد للسيادة القومية، ولدى اليساريين من رأسمالية جشِعة، ولدى الإسلاميين من دنيويةٍ أو علمانيةٍ تتألّهُ أو تتدهّر(٢٤).

وهكذا فإنّ التأزُّم الظاهر، في التشكيلة الثقافية العربية، لا يعود إلى انقسامها إلى تياراتٍ متصارعةٍ وحسب؛ بل علتُهُ إشكاليةُ رؤيتها للعالم، والتي كان الانقسامُ والتشرذمُ من نتائجها.

فالاستنتاجُ الأولُ أنّ الإشكالية تغيرت من الإصلاح الديني والثقافي والسياسي، إلى الإحياء الديني والثقافي والسياسي. وأنّ ذلك ناجمٌ عن تغيُّر الإشكالية أو "رؤية العالَم"(٢٥)، من "التقدم" من خلال التواصُل مع التجربة العالمية الحديثة

والاستمرارية في الوقت نفسِه؛ إلى "صَون الهوية"، واعتماد منهج " التأصيل" لبلوغ الإحياء" الرمزي والعَقَدي والشعائري، القاطع مع الذات الجمعية، ومع العالم.

أما الاستنتاج الثاني فهو أنّ الأبعاد الإسلامية في التشكيلة الثقافية العربية في العقود الأخيرة لم تزددْ أو تَسُدْ مقارنةً بالمرحلة السابقة، بل إنها اتخذت تأويلاتٍ ومدلولاتٍ ووظائف جديدة كما حققت انتشاراً أوسع لدى الجمهور لعدة عوامل وأسباب ـ في حين كانت منحصرةً في حقبة الإصلاحيين في نطاق الثقافة الفصيحة إذا صح التعبير.

والاستنتاج الثالث أنّ هذه الرؤية الصراعية للعالَم إنما استعْلَتْ نتيجةً للقطيعة التي أنجزها القوميون العقائديون والاندماجيون، واليساريون ـ مع الأبعاد الليبرالية للتشكيل الثقافي في الستينات، ونتيجةً للقطيعة التي أنجزها الإسلاميون الإحيائيون مع تواصُليات الإصلاحيين، ونضالاتهم ضد ثُنائية: شرق/غرب، في الستينات والسبعينات.

بين يدينا إذن حقيقةٌ واقعةٌ مؤدّاها أنّ الأُطروحات الإصلاحية في القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين، وسواءٌ أعتبرناها مشروعاً(٢٦) أم لا، قد حدثت قطيعةٌ معها من جانب الإحيائيين الإسلاميين بالمنهج التأصيلي، وبنزوع الهوية والخصوصية والطهورية، والذي أفضى إلى " الحلّ الإسلامي" في المجتمع والدولة- كما جرى تجاوُزُها من جانب التحديثيين العلمانيين والقوميين واليساريين تحت عنوان "اجتراح الحداثة".

أمّا الميراثُ الضخمُ من الكتابات النهضوية والإصلاحية فيما يقرب من قرنٍ من الزمان؛ فإنه وبعد انجلاء غُبار المعارك بين الإسلاميين الجُدُد وخصومهم؛ فإنّ كلَّ فريقٍ انصرف لمحاولة توظيفها لصالحه، وسط ظروفٍ وأولوياتٍ مستجدةٍ ومختلفة. أمّا التحديثيون فقد اعتبر وَسَطيُّوهُم أنّ تلك الكتابات يمكن توظيفُها بطريقتين:

أولاهما، الاحتجاج بها على الإسلاميين المتشددين المُعاصرين الذين يخاصمونهم على الثقافة والمجتمع والدولة.

وثانيتُهما، تبيان الإمكانيات الليبرالية والحداثية للإسلام، في الفهم التقدميّ والتنويري له، وإمكانيات التصالُح مع هذا الشكل من أشكاله، أو الاحتكام إليه، إذا تخلّى الإسلاميون الجُدُد عن راديكاليتهم.

وانصرف وسطيو الإسلاميين بالمقابل إلى توظيف تلك الكتابات بإحدى ثلاث صِيَغ:

أولاها: الاتّجاهُ للتصالح مع الحداثة أو الغرب المعتدل من طريق استلهام أفهام الإصلاحيين في القرن التاسع عشر ومطالع العشرين للغرب، وبشروط أولئك وإدراكاتهم ظاهراً، وبشروطٍ جديدةٍ بالفعل.

وثانيتها: محاولة توظيف تلك الكتابات الحافلة بالنقد والمراجعات ومجادلة الغرب الاستعماري وإدانة عُنفه وعنصريته، لإثبات أنّ الثقة به مستحيلةٌ، وها هي خيباتُ أصدقائه منه تدلُّ على ذلك.

والصيغةُ الثالثة: وهي الأكثر بروزاً في العقدين الماضيين، ومن جانب الوسطيين أنفسهم، وتتمثل في استعمال كتابات الإصلاحيين لترشيد الصحويين في الفكر والسلوك(٢٧). في مجال الفكر بالعودة بقوة لفقه المقاصد والمصالح الذي أُغرم به الإصلاحيون، وبالانفتاح على العلوم الحديثة بالشروط التي ذكرها الإصلاحيون. وفي مجال السلوك بالدعوة شأنَ الإصلاحيين لنبْذ العُنْف بالداخل، والاعتراف بالآخَر المختلف.

لكنْ، وفي كلّ الأحوال، فإنّ أُطروحات الإصلاحيين أو كتاباتهم ما عادت مصادرَ ومراجعَ إلاّ للمؤرّخين والأكاديميين. أمّا بالنسبة لفُرقاء الصراع؛ فإنها وكما

يتبيَّنُ بالنظر الفاحصة، لا تُستخدمُ إلاّ بالطرائق الأداتية والجدالية والاعتذارية التي ذكرْناها.

وهكذا فالواضحُ أنّ تلك الأُطروحات والكتابات فقدتْ تأثيرها وراهنيتَها، وصارت جزءاً من تاريخ الفكر العربي والإسلامي(٢٨). أمّا السؤالُ الآخَرُ، سؤالُ انقضاء أو فشل النهضة العربية؛ فإنه سؤالٌ كبيرٌ، وللإجابة عليه شروطٌ واعتباراتٌ ووقائعُ أوسَعُ وأبعدُ مدى.

الحواشي

(١) هناك دراساتٌ عديدةٌ عن أسباب فشل النهضة، أو إخفاق مشروع النهضة، أو إخفاق الإصلاح الإسلامي. أما الدكتور وجيه كوثراني فيعتبر ذلك" أزمنة"، ولا يرى قطيعةً بل تكامُلاً؛ قارن بكتابه: مشروع النهوض العربي؛ دار الطليعة ببيروت، ١٩٩٥، ص ص ١١-٥٢. وانظر محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية. بيروت ١٩٩٨.

(٢) قارن عن مقولة " رؤية العالم" التي اصطنعها الألماني فلهام دلتاي: M. Kearny; World View. ١٩٨٤ . والدكتور أحمد أبو زيد (إشراف): رؤى العالم، تمهيدات نظرية. المركز القومي للبحوث الإجتماعية. القاهرة ١٩٩٣. وقد استخدمت هذا المنهج في دراساتي وبخاصة في: رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر؛ في كتاب : الصراع على الإسلام، بيروت ٢٠٠٨، ص ص ١٧٣-١٨٨.

(٣) حدث ذلك في كتابيَّ: سياسيات الإسلام المُعاصر، بيروت ١٩٩٧، والصراع على الإسلام، بيروت، ٢٠٠٥.

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية، الطبعة الثانية، مصر ١٩١٢، ص ١٨-١٩.

(٥) خير الدين التونسي: أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي. تونس ١٩٧٢، ص ٥٠-٥١.

(٦) قارن برضوان السيد: حركات الإسلام السياسي المعاصر؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٩٧، ص ١٨٤ وما بعدها. وعمّار علي حسن: الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكر الإسلامي المعاصر؛ بمجلة المستقبل العربي٢٠٠٧/٦، ص ص ٢٤-٤٢.

(٧) قارن بألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت ١٩٧٧، ص ص ١٠١-١١٤، وأوريل هايد: موقف العلماء من الإصلاحات في عهدي سليم الثالث ومحمود الثاني؛ مجلة الاجتهاد، السنة الحادية عشرة، العدد ٤٦/٤٥، ص ص ١٥-٨٤

(٨) أحمد البديري الحلاّق: حوادث دمشق اليومية. تحقيق أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة ١٩٥٩، ص ١١١. وقارن بأمثلةٍ أخرى لدى خالد زيادة: كاتب السلطان حرفة الفقهاء والمثقفين، دار رياض الريس، بيروت ١٩٩١، ص ص ١٠٧-١١٢.

(٩) حاشية العطار على جمع الجوامع ٢٢٥/٢-٢٢٦. وقارن بعلي مبارك: الخطط التوفيقية ٣٨/٤.

(١٠) مناهج الألباب المصرية، مرجع سابق، ص ص ٢٦-٢٨.وقارن بمحمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي،القاهرة ١٩٧٤، ص ص ٤٢-٤٥.

(١١) قارن بـد.د. كومينز (Commins) : الإصلاح الإسلامي. ترجمة مجيد الراضي، دمشق ١٩٩٩، ص ص ٤٢-٦١.

(١٢) قارن بمصطفى النيفر: خير الدين التونسي: حسن الإدارة أم دولة حديثة؟ بمجلة الاجتهاد، عدد ١٧/١٦. ص ص ١١-٦٢، وخالد زيادة: العلماء وتجربة التنظيمات في القرن التاسع عشر؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد ٥، ١٩٨٩، ص ص ١٨٩-٢١٢.

(١٣) قارن برضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٢٤٤-٢٤٦، ومحمد جمال باروت، وأحمد الريسوني: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دمشق٢٠٠٠، ص ص ١٠٦-١١٦.

(١٤) قارن برضوان السيد: المصطلح السياسي العربي الحديث؛ في : سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ٤٩-٧٦.

(١٥) هذه أطروحة نيكي كيدي وإيلي خضوري وسيلفيا حاييموبرنارد لويس وآخرين. وقارن بألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق.

(١٦) حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان، تحقيق خالد زيادة، بيروت ١٩٨٢، ص ص ٦٠-٦١، ومحمد عبده: الإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وألبرت حوراني: الفكر العربي، مرجع سابق، ص ١٧٨-١٧٩، ١٩٣-١٩٦. وانظر فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت ١٩٧٩.

(١٧) قارن بوجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، بيروت ١٩٩٦.

(١٨) قارن بفهمي جدعان: أُسُس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت، ١٩٧٩، ص ص ٢١٦-٣٠٩ ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٥٨-١٦٣.

(١٩) قارن على سبيل المثال بـ Armando Salvatore, Islam and the Political Discourse of Modernity, Ithaca Press. ١٩٩٧.

(٢٠) كتب حسين مروة وأحمد عباس صالح وأدونيس وطيب تيزيني وفيصل السامر وحسين قاسم العزيز وأحمد علبي..الخ.

(٢١) مالكولم كير:الحرب العربية الباردة ١٩٥٨- ١٩٦٨(١٩٧٢).

(٢٢) ألخّص فيما يلي نتائج دراسةٍ لي بعنوان: "الإسلاميون والعولمة، العالم في مرآة الهوية"؛ في : الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ص ١٤٩-١٧١.

(٢٣) قارن بالدراسات التالية؛ قسطنطين زريق : في معركة الحضارة (١٩٦٤)، وحسين مؤنس: الحضارة (١٩٧٧)، ونظرية الثقافة (مجموعة من الكتّاب،١٩٩٧)، ومايكل كاذيرس: لماذا ينفرد الإنسانُ بالثقافة (١٩٩٨)، وكتابي: الصراع على الإسلام، ص ص ١٢١-١٤٧.

(٢٤) قارن بجون توملينسون: العولمة والثقافة، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. سلسلة عالم المعرفة.الكويت، ٢٠٠٨، وأمارتيا صن: الهوية والعنف. ترجمة سحر توفيق. عالم المعرفة.

الكويت، ٢٠٠٨، ويوسف القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة. القاهرة، ٢٠٠٤. وانظر أعمال مؤتمر العرب والعولمة. مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ١٩٩٨.

(٢٥) انظر تلخيص محمد أحمد غنيم لكتاب مايكل كيرني عن رؤية العالم؛ في: رؤى العالم، إشراف أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص ص ١٣٩-١٨١.

(٢٦) هناك اختلافٌ بشأن بدايات النهضة يؤثر في ماهيتها ووعيها؛ قارن بيتر غران: الجذور الإسلامية للرأسمالية، مصر ١٧٦٠-١٨٤٠. ترجمة محروس سليمان. القاهرة، ١٩٩٣. وانظر ليلى عثمان: الحملة الفرنسية، تنويرٌ أم تزوير. كتاب الهلال. دار الهلال بالقاهرة، ١٩٩٢.

(٢٧) عن آراء التقدميين والتنويريين قارن بكرستيان ترول: الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر، نظرة نقدية؛بمجلة المستقبل العربي، ٢٠٠٧/٦، ص ص ٦-٢٢ . وعن آراء وسطيي الإسلاميين وتياراتهم؛ انظر: عمار علي حسين: الخصوصية الثقافي في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر؛ بمجلة المستقبل العربي، ٢٠٠٧/٦، ص ص ٢٤-٤٢.

(٢٨) قارن على سبيل المثال برضوان زيادة: أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر. بيروت، ٢٠٠٤. وانظر ندوة تجديد الفكر الديني في إطار تجديد الفكر الثقافي. إشراف أندريه زكي. القاهرة، ٢٠٠٠، وتيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية، ندوة بإشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي. المعهد الفرنسي للشرق الأوسط. دمشق، ٢٠٠٣.

حداثة وعلمانية وعودة الديني*

اوليفييه روا

لماذا يصبح عشرات الآلاف من المسلمين في آسيا الوسطى، مسيحيين أو من شهود يهوا**؟ كيف تتمكن كنيسة بروتستانتية انجيلية من الانغراس في المغرب والجزائر؟ لماذا يخترق المذهب الانجيلي بشكل مدهش، البرازيل (٢٥ مليون في ٢٠٠٧)، او افريقيا الغربية؟ كيف نفسر أن العقيدة الأسرع انتشارا في العالم هي اليوم البنتوكوتية***؟ لماذا تجذب السلفية الراديكالية شبابا اوربيا، سواء كانو بيضا ام سودا؟، كيف يمكن ان تكون القاعدة، المنظمة "الاسلامية" التي تمتلك النسبة الاكبر من المعتنقين لافكارها؟

وفي المقابل، لماذا تجد الكنيسة الكاثوليكية هذه الصعوبة في الحفاظ على رعاياها؟(ouailles)، وهل تراها تلاحظ تقلص ادوارها في الغرب؟

---

* ترجمة: فاطمة بكوش.

** شهود يهوا temoins de Jehovah: احدى الطوائف المسيحية ظهرت عام ١٨٧٠ في بنسيلفانيا الامريكية على يد تشارلز تاز راسل. (المترجمة)

*** البنتوكوتية Le pentecotisme: حركة عالمية نشأت في القرن ١٩ في الولايات المتحدة و قد اشتقت اسمها من العيد المسيحي للبنتوكوت الذي يحيي مولد روح القدس(م).

كيف نفسر حقيقة ان المدافعين عن التقليد الانجيلي المحافظ، هم، اليوم، نيجيريون أو كينيون او اوغنديون، في الوقت الذي يؤيد كبير اساقفة الكنيسة الانجليزية روان ويليامز، استخدام الشريعة الاسلامية في قضايا الحقوق المدنية للمسلمين البريطانيين، ويؤيد في الوقت نفسه، إعطاء القساوسة المثليين حق القيام بمهمة التخليص/العفو؟ لماذا تنغلق الارثوذوكسيات السلافية على الهويات الوطنية كما تفعل الهندوسية تماما! على العكس من المذهب البروتستانتي؟

ولماذا تخترق البوذية الغرب؟.. لماذا يقود التطرف الايديولوجي في ايران، الى علمنة المجتمع المدني؟.. لماذا توفر كوريا الجنوبية العدد الاكبر في العالم(بالنظر الى عدد سكانها)، من الدعاة المبشرين البروتستانتيين؟(فهي تأتي بعد الولايات المتحدة مباشرة بالأرقام الدقيقة).

ان نظرية صدام (او حوار) الحضارات، لا تمكن من فهم هذه التحركات التكتونية التي تخلط الاوراق والمناطق والهويات، وتكسر العلاقات التقليدية بين الدين والثقافة. ماذا يحدث حين تنسلخ المعتقدات عن جذورها الثقافية؟ او بتعبير أيسر: كيف نفسرحقيقة ان المعتقدات هي التي تحمل اليوم، اعادة تصنيف هووي!

تتجابه نظريتان في الربع الأخير من القرن العشرين: إحداهما ترى في العلمانية اجراءً لا يمكن تجنبه؛ من حيث كونه شرطا للحداثة ونتيجة لها في الوقت نفسه، و تلاحظ الأخرى، او بالاحرى تمجد، عودة "الديني"، بوصفه احتجاجا على حداثة مستعبدة (alienante)، أو بوصفه صيغة مغايرة للدخول في الحداثة. لا يعد هذا النقاش فكريا بحتا، فهو، في فرنسا، يدخل في قلب الصراع حول مسألة اللائكية و امكانية وضعها بازاء "الديني"، على حساب الحرية الفردية.. أم أن "الديني" العائد ما هو سوى انعكاس لمفاهيم التنوع والغنى والحرية الإنسانية؟

إن ثمة سوء فهم كبيرا في هذا النقاش: فالعلمنة لم تمح " الديني"، و نحن بانتزاع الديني عن محيطنا الثقافي، نظهره، من حيث لا نريد، في أنقى صوره. في الواقع إن العلمنة قد نجحت فعلا: إن ما نشهده اليوم هو، اعادة تشكيل للديني في اطار نضالي، وفي فضاء علماني أعطى لهذا الديني استقلالية، ومن ثم ظروفا للانتشار. فقد دفعت العلمانية وكذلك العلمنة، الديانات الى الانسلاخ عن الثقافة، الى التفكير بشكل مستقل، والى اعادة بناء نفسها في فضاء لم يعد محليا بعد الآن، وبالتالي غير خاضع للسياسي. جاء فشل الدين السياسي (الاسلاموية بوصفها ثيوقراطية)، من حيث أراد أن ينافس العلمنة في عقر دارها؛ اي في الفضاء السياسي (الامة، والدولة، والمواطن، والدستور، والنظام القضائي)، فتسييس الدين هذا يؤدي، في كل مرة، الى علمنته لأنه يصبح مرتبطا بالممارسة السياسية اليومية، ولأنه يتوقع من كل واحد الاذعان والحرية.

والديني المسيس، هو ببساطة، محصور بين أمرين: عدم الايمان، ويعد في نظر هذا الدين المسيس فعلا فاضحا، والايمان الذي هو اساسا فعل فردي، لكن الديني المسيس لا يعمل الا على مبدأ ان الناس جميعهم يجب ان يكونوا مؤمنين، وهو لا يستطيع ان يحقق ذلك، لذلك فإن عليه ان يفرض التوافق الظاهري، ما يمنعه من طرح نفسه، بعد ذلك، بوصفه تعبيرا عن ايمان مشترك بين مجموعة باكملها.

ثمة خط رفيع بين العلمانية وإعادة إحياء الدين؛ والأخيرة ليست حركة معادية للعلمنة، بل هي نتاج لها. فالعلمنة هي التي تنتج الديني. وليس هناك ما يسمى بعودة الديني. بل هناك عملية تحول، وهي بلا شك لا تعدو ان تكون لحظة ما، ولا تنفتح بالضرورة على عهد ديني جديد. مع ذلك يطرح سؤال ملح ههنا، هل إن الظهور المتنامي للديني وثقله على الاعلام والسياسة، يتطابق حقيقة مع تنام في الممارسة الدينية؟ هذه ليست حتمية، بالنسبة لاوربا على الاقل، لقد أعاد نيافة البابا جون بول الثالث، إحياء الحداثة الاعلامية للديني، ولكن، وعلى الرغم من تزايد عدد الشباب،

الذين يتهافتون للقاء البابا في اليوم العالمي للشباب(jmj) في العشرين سنة الماضية، فان عدد المسجلين في السمينارات الكاثوليكية، لا ينفك يتهاوى خلال الفترة نفسها. هل نستنتج من ذلك انه كلما شاهد الشباب البابا، كلما تراجعت رغبتهم في ان يكونو قساوسة؟ (pretres)أم أقول، بحذر، إن الكنيسة التقليدية لم تعد تقدم لهم ما يرجونه من الدين. لقد تراجعت نسبة الممارسات الدينية خلال عقود ما يسمى ب"عودة الديني":

في اسبانيا ثمة قانون سن سنة ١٩٨٧، ينظم اقتطاع الدولة المباشر لضريبة دينية تعطى بشكل تطوعي للكنيسة(٥٢،٠ ٪ من الضريبة على العائد)؛ و قد نزل عدد البيوت الضريبية التي تستحصل هذه الضريبة من ٧٣،٤٢ ٪ من عدد البيوت الضريبية سنة ١٩٩٣ الى ٣٢،٣٤ ٪ سنة ٢٠٠٢[١].أما في بريطانيا، فإن تقلص نسبة الممارسات الدينية، ينسحب على المعتقدات جميعها ما عدا لدى مجموعات ثلاث: البولونيون(٥٠٪ منهم يحضرون الصلاة)، البنتوكوتيون، والمسلمون[٢].

لكن القسم الاكبر من البنتوكوتيين هم سود مهاجرون من افريقيا و جمايكا، و بذلك فان إحياء الدين ارتبط بفئات مجتمعية ما (المهاجرة بالخصوص)، ولم يرتبط بطبيعة الدين نفسه.

يستقطب الدين في الهامش، كذلك فعلت الحركات الكبرى التي مثلت عودة "الديني": حركة المناهجية(methodisme) في القرن الثامن عشر، والحركات الاخرى التي نشأت في القرن التاسع عشر، التي لامست الهوامش الجغرافية .في بريطانيا مثلا ـ بلاد الغال، ايقوسيا، و تركت قلب انجلترا. وفي اسبانيا، جاء التنامي المدهش للبروتستانتية، الذي بدأ ببضعة آلاف من الملتزمين سنة ١٩٩٥، الى ٤٠٠ الف سنة ٢٠٠٥، بشكل اساسي من اعتناق المهاجرين الآتين من دولة الإكوادور (وهم إلى ذلك هنود) لهذا المذهب.

أما في البلدان الأرثوذوكسية المسيحية، فان الهبة نحو الكنائس، التي اعقبت سقوط الشيوعية، سرعان ما خمدت.

ان المصرين على القول بعودة "الديني"، يتحدثون عن الاستثناء الاوروبي ضمن هذه العودة، ويشيرون الى أن هذه العودة تسجل بشكل أوضح في القارات الاخرى.

ليس مؤكدا اننا نشهد تفتقا للممارسة الدينية، وإن كان قياس الالتزام الديني، في الواقع، صعبا، لكننا بالأحرى، نشهد اشكالا جديدة لتمظهر "الديني". ان نسبة الاشخاص، الذين يعلنون انفسهم بوصفهم غير مؤمنين في الولايات المتحدة الامريكية، ارتفعت من ٧٪ الى ١٣٪ من سنة ١٩٩٥ الى ٢٠٠١، وقد انخفض عدد طلبة المدارس الدينية الكاثوليكية من ٤٩ الف طالب سنة ١٩٦٥ الى ٤٧٠٠ سنة ٢٠٠٢، في حين ان عدد الكاثوليك، كان يرتفع بفعل "أسبنة" الشعب[٣].

كذلك الحال بالنسبة للبروتستانتية؛ حيث كلما ازداد عدد طلبة المدارس الثيولوجية البروتستانتية، كلما قلت نسبة الذين يرغبون في التكون كقساوسة.[٤]

إننا غالبا ما ندين خفوت المسيحية المتوازي مع انتشار الاسلام، لكن الواقع ان البنتوكوتية المسيحية، اضافة الى المورمونية* هي الاكثر تطورا في العالم.

يبدو الالتزام الديني لدى الأقلية المسلمة في اوربا الأكثر وضوحا، لكن ذلك كان بسبب ان الممارسة العامة للدين بدأت من الصفر لدى هؤلاء، في حين ان الالتزام الفردي و المنضبط بالتعاليم الاسلامية (الصلاة)، لا يبدو متفوقا على الالتزام الديني لدى المعتقدات الأخرى[٥]. لقد وقد ارتبط انتشار الإسلام في اوربا بتصاعد ديمغرافي للجاليات المسلمة، أكثر من ارتباطه بحركة اعتناق له. وقد عرف هذا التصاعد توقفا حادا في حركته؛ اذ عرفت المجتمعات المسلمة في اوربا تراجعا

ديمغرافيا وضعها في مركز متساو، أو أقل أحيانا، بإزاء نسبة الإخصاب لدى الاوربيين[٦].

من جهة اخرى، فان عبارة "عودة الديني" توحي بان الديانات القديمة عادت، على ما هي عليه، بعد اختفاء؛ هل أن الديانات التي تنتعش اليوم، بغض النظر عن مسمياتها (مسيحية، إسلامية)، هي نفسها تلك التي بنت الحضارات الكبرى التي نعرفها؟ اننا نلاحظ انحرافا في الاشكال التقليدية للديني(المذهب الكاثوليكي، الحنفية الاسلامية، المسميات البروتستانتية الكلاسيكية مثل الانجيلية او الحركة المنهاجية (methodisme)، نحو أشكال للتدين أكثر أصولية و أكثر كاريزما (المذهب الإنجيلي، المذهب البنتوكوتي، الحركة السلفية، حركة التبليغ، الحركة الصوفية الجديدة)، على الرغم من كونها حركات حديثة النشأة نسبيا. فالسلفية ترجع الى المذهب الوهابي، الذي تأسس مع نهاية القرن الثامن عشر، اما الانجيليون فيتموضعون ضمن تقليد الملهمين البروتستانتيين (les reveils protestants) الذي ظهر في القرن الثامن عشر، وظهرت البنتوكوتية في بداية القرن العشرين، كذلك الشأن بالنسبة للأشكال البوذية والهندوسية التي تستقطب اليوم وتصدر نفسها، كأشكال حديثة للديانتين القديمتين، ظهرت منذ نهاية القرن التاسع عشر، إلى نهاية القرن العشرين: (هاري كريشنا، سوكا قاكاي، فا، لونغ جونج، (soka Gakkai, fa, lun gong, hare-krishna) وايضا الهندوسية السياسية ممثلة في حزب BJP*الهندي، او البوذية الثيرافادا السيريلانكية (theravada)). إن التيارات التي ندعوها في فرنسا باسم(الطوائف) "sectes"، وفي الولايات المتحدة باسم(الفرق الدينية) cults، وهي على مستوى العالم معروفة بـ NMR (الحركات الدينية الجديدة)، هي اليوم في ازدهار: المورمونيون، و شهود يهوا، وقد ظهرت هي ايضا حديثا؛ اي في القرن التاسع عشر، وعرفت هذه الاشكال الجديدة انتشارا في العالم كله منذ القرن العشرين.

بهذا المعنى، فان "عودة الديني" ما هي سوى خداع بصر، و من الأجدى الحديث عن تحول و ليس عودة. ان الديني شديد الوضوح في ظهوره لكنه كثير الضمور في الوقت نفسه، فنحن نشهد إعادة تشكيل للديني اكثر من كونها عودة الى الممارسات القديمة التي اهملت في اثناء مرحلة العلمنة. تتلاءم هذه التيارات مع ارادة شعبية واضحة، وايضا تتلاءم مع قطيعة لا يمكن انكارها مع الممارسات والثقافات المهيمنة. ويعرض الديني نفسه بهذا الشكل حيث يرفض أن يختزل في كونه نظاما رمزيا ضمن انظمة رمزية اخرى.

ان ما يتغير هو العلاقة بين الدين والناس؛ فعودة الدين في الوسط العام لم تعد تتحقق في شكل حتمية ثقافية، بل أصبحت تتحقق على اساس الطريقة التي يعرض بها هذا الدين سواء في شكله الاصولي البحت، او في صيغة اعادة تركيب لتقاليد دينية موجودة.

ان الاعتناقات المختلفة التي تحدث في كل الاتجاهات، هي مؤشر جيد على هذا اللاوضوح في الرؤيا في علاقة الثقافة بالدين. لكن الواضح، في جميع الاحوال، ان الاشكال التي توصف بـ " الاصولية" و "الكاريزمية"، هي التي شهدت التطور الاكثر ادهاشا، سواء تعلق الامر بالانجيلية البروتستانتية أم بالسلفية الاسلامية. والتشدد الاصولي نفسه (raidissememt orthodoxe) يطال الكنيسة الكاثوليكية واليهودية وكذلك الهندوسية. والأصولية هي الشكل الديني الاكثر توافقا مع العولمة، فهي التي تعكس نتيجة تجريد الاخيرة للدين من ثقافته. وهي بهذا تسوغ أحقية الدين بالتطلع الى العالمية.

التجريد من المحلية(deterritorialisation) والتجريد من الثقافة(deculturation):

ليست المرة الأولى، بطبيعة الحال، التي يصدر فيها الديني نفسه خارج مجاله الثقافي، الا ان تحولات الاديان، كانت دائما مرتبطة بعمليات تجريد/إقحام ثقافي

deculturation\acculturation؛ حيث تتصل مؤشرات دينية واخرى ثقافية بشكل أو بآخر، وغالبا ما يكون ذلك في سياق غزوات أو أشكال أخرى من الهيمنة السياسية.

ان الإدخال في المحلية (la territorialisation)كان يمكّن الأديان من تقبل ثقافة مغايرة((acculturation)، او بمصطلح احدث، من ان تقوم بفعل الاقحام الثقافي(inculturation) (حيث تستقر ثقافات ما في قلب ثقافات اخرى موجودة اصلا).

لقد عرفت المسيحية والاسلام تأثيرا متبادلا من التغريب والتعريب، بشكل لا يمكن انكاره، وهو الامر الذي سوغ تقسيم العالم على مجالات ثقافية (الثقافة الفارسية او الثقافة العثمانية، مسيحية امريكا اللاتنية). وان ظهرت شيئا فشيئا، توليفات جديدة أفرزتها علاقة الدين بالثقافة.

ان محلية الاديان، التي تدفع إليها السياسة، هي، عموما، اساس نظرية حوار/صدام الحضارات.

لقد وضع الأنثروبولوجيون رزمة من المفاهيم للتفكير في هذه الروابط مثل: تثاقف acculturation تهجين metissage، هجانة (hybridite)، توفيقية (syncretisme).

واستخدم الماركسيون بإسهاب وبمختلف توجهاتهم، مفهوم التغريب (alienation)، لتفسير كيف ان الهيمنة السياسية والايديولوجية يمكن ان تغرس معتقدات مهمتها المحافظة على هذه الهيمنة من خلال احتواءها: بالفعل، كان لا بد من تفسير سبب تبنى المهيمن عليهم معتقد المهيمنين، وكان المثال النموذجي بلا شك، تبني العبيد السود الامريكيين للبروتستانتية، بعيدا عن اي فعل قسري ممنهج لتحويلهم الى المذهب من قبل أسيادهم (لكن كيف نفسر أيضا ان نظراءهم في

الاوساط الكاثوليكية للامريكيتين ذهبوا باتجاه معتقدات فلسفية (syncretistes) مثل الفودو vaudou) من جهة ثانية، فان الديني اليوم يتحرك بالضبط، خارج نظام اي هيمنة سياسية.

مؤكد ان الكثير يرى في تطور البنتوكوتية، ظهور إله جديد للإيديولوجية الامبريالية للولايات المتحدة، لكن المسألة أكثر تعقيدا كما سنرى: والا ماذا نقول عن تنامي الاسلام، وعلى الثقل الذي يحدثه الافارقة ضمن المذهب الكاثوليكي الحالي، و ماذا عن اتشار البوذية؟ هل ان تحول كثير من السود الامريكيين الى الاسلام هو تغريب من نوع جديد (alienation)، ام انه عكس ذلك، شكل جديد من اشكال معاداة الامبريالية؟

تقوم ظاهرتان بالدور الحاسم في تحول المعتقدات اليوم، هما: التجريد من المحلية و التجريد من الثقافة.(deterritorialisation, deculturation).

ان التجريد من المحلية ليس مرتبطا بتنقل الاشخاص (والتنقل أمر يتعلق بنسبة قليلة من شعوب العالم)، لكنه مرتبط بتنقل الافكار، والوسائل الثقافية، والمعلومات، وأنماط الاستهلاك، بشكل عام نحن بصدد مجال غير قابل لأن يكون محليا.

والمسألة الدينية حين تنتقل، فإن عليها ان تبدو عالمية غير مقترنة بثقافة ما، قد تفرض على المتلقي فهما لهذه الثقافة قبل تلقي الرسالة الدينية الجديدة. يتحرك الديني إذا، خارج نطاق المعرفة: فالخلاص لا يتطلب معرفة وانما ايمانا، كلاهما بعيد حتما، عن ان يكون غير متسق مع الآخر في أديان ترتكز على ثقافة ما، وتطور فكرا ثيولوجيا يظهر من خلال اتصاله بالفلسفة والأدب. إلا أن هذا الاتصال لم يعد ضروريا اليوم، بل أضحى حجر عثرة حين يتعلق الأمر بالتحرك ضمن " الزمن الواقعي" في مجال تحتل فيه المعلومة مكان المعرفة.

ان فقدان الاتصال بين العلامات الدينية والعلامات الثقافية(marqueures)، ليس نتيجة للتجريد من المحلية (deterritorialisation)، وإنما يأتي متلازما معه، و هو أيضا يحدث في المكان نفسه، لأنه يخضع لأنواع متغيرة من المنطق داخلية و خارجية على السواء. تدفع العلمنة بالدين الى ان يحذَر الثقافة بوصفها، منذ الآن لا مبالية و عدائية ايضا. هنا يدور جدل حول " الاصولية" و " النزعة الى التوافق " (accommodationnisme)، وهما مسلمتان أكثر من كونهما نظرتين: تنوط الأولى بمهمة القطيعة الثقافية، و ترى الثانية ان اعادة احياء الديني (incarnation) ضمن ثقافة (موجودة أو بصدد التكون)، هي احد اشتراطات وجوده في العالم.

بالنسبة للأصولي، فان معيار الفصل هو العقيدة: اننا لا نتشارك الا في اطار العقيدة. اما صاحب النزعة التوافقية، فان المؤمن يستطيع ان يشارك غيرالمؤمن، في الثقافة وفي القيم المشتركة. يمكن آنئذ ان نتحدث عن يهودي ملحد، او عن شخص غير مؤمن ذي ثقافة كاثوليكية، ونحن نرى اليوم ظهور مفهوم " المسلم الملحد "، لكن يصعب ان نجد بنتوكوتيا ملحدا، أو سلفيا غنوصيا، أو متعلما صاحب ثقافة، يكون شاهدا من "شهود يهوا".

ان الدين ينقلب اليوم على الثقافة المحيطة (ambiante)، وينظر إليها ليس بوصفها دنيوية/ مدنسة فحسب، بل ايضا بوصفها ثقافة كافرة (paienne) (من الوعاظ البنتوكوتيست الى طالبان والوهابيين). ان مجال البين -بين، والتوافق، يختفي اليوم، والمحاولة تصب، بعد ذلك، في تحديد الديني البحت. هذا الديني البحت يمكن ان يتأسس في سياقات متنوعة: قد يتمثل ذلك في شكل أزمة رابط اجتماعي (هجرة، أزمة العشائرية) أدت إلى إعادة بناء هووي تحت مؤشر ديني، او قد يكون ذلك تأسيسا واضحا لعقيدة لغرض " التصدير": إن الهم الدعوي في اطار سوق عالمية ذات معايير "standarisee "، تدفع الى القيام بالتسويق، واختيار المنتج من اجل السوق، واللعب على الطلب، بل وأيضا تصنع طلبا غير موجود.

يأتي تجريد الدين من المحلية، أيضا بسبب أزمة الدولة .الأمة الخاضعة للمحلية، والتي لا تزال مع ذلك متمسكة باللائكية (من فرنسا الى تركيا).

واذا تمكنت الديانات من التحرك خارج ثقافاتها الاصلية، تكون قد عرفت كيف " تجرد نفسها من الثقافة "se deculturer"، وتحرك علامات الديني بعيدا عن العلامات الثقافية هو بسبب خشيتها من الاتصال بعلامات ثقافية عائمة: أكل سريع حلال، ايكو .مواري(eco-cacher)، الفتوى من خلال النت، المواعدة الحلال، الروك المسيحي، التأمل المتعالي.

ان السياسي الذي يجرد الكريسماس من طابعه الديني المسيحي لصالح ما يسمى "احتفالات الشتاء"(winterval)*، يساهم ليس في تحييد "الديني" فقط، بل العكس من ذلك، فإنه يدفعه إلى التطرف من خلال الحد من تحوله الى ثقافة، والحد من دخوله في سياق ثقافي.

ولتجريد الدين من الثقافة عواقب وخيمة: فهو يحوِّل المجال بين المؤمن وغير المؤمن الى حاجز، إنهما في هذه الحالة لا يتشاركان في العبادة (arthopraxie)، وليس ثمة قيم مشتركة بينهما. نحن بصدد فقدان المجال الذي يتوسط المؤمنين غير الملتزمين، وغير المؤمنين الذين ينتمون ثقافيا الى دين ما. ان الذين يقفون في مكان وسط بين الايمان وعدمه، هؤلاء الذين فتر ايمانهم ولم يجددوه ثانية (born again)، هم في نظر المؤمنين، جزء من العالم الوثني(profane)، او بالأحرى من العالم الكافر (paien)، وبالعكس من ذلك، فان غير المؤمن يرى في المؤمن شخصا غير سوي و متعصبا أيضا.

وتجريد الدين من الثقافة هو أيضا، فقدان للحتمية الاجتماعية للدين، فالمؤمنون اليوم يعيشون فكرة كونهم اقلية محاطة بثقافة دنيوية/ وثنية(profane)، ملحدة

واباحية ومادية، اختارت آلهة زائفة: المال، والجنس، أوالانسان بذاته، على الرغم من كونهم اغلبية في بلد كالولايات المتحدة الامريكية مثلا.

من جهة اخرى، فان وجود "بضاعة دينية" مختلفة، بموازاة كل ذلك، في السوق أنتج نوعا من المنافسة والمعيارية في الوقت نفسه، ليس في مجال الميثولوجيا ولكن في مجال السلوك الديني(regiolosite). تجد هذه المعيارية نفسها في سوسيولوجيا المنتمين الى الحركات الدينية الجديدة، والتي تولّف خطوطا خاصة لما أسميه بـ" الأصولية الجديدة " neo-fondamentalisme: انظمة أسرية حديثة(أي أزواج من سن و درجة تعليم متساوية)، ولكن مع قيم محافظة، تشكيل مجموعات ضغط (lobbing) سياسية لنشر القيم الاخلاقية مع لامبالاة إزاء الايديولوجية السياسية و إزاء شكل الدولة، نساء مناضلات لكنهن في الوقت نفسه منزويات ضمن ادوار تقليدية (النساء الجدد المحجبات يظهرن كذلك)، مهن حديثة (مهندسون و موظفون) مع خطابات عن " التقليد"، إصرار على المعايير بدلا من الحديث عن الحب والرحمة، انغلاق مجتمعي مع رؤية كونية للديني، لامبالاة للثقافة التقليدية وللفن مع شغف بالتكنولوجيا الحديثة. إن السلوك الديني المتكلف متشابه، وان تباينت الهويات الدينية. وتوحيد اساليب العيش والمعايير والقيم، يذهب باتجاه واحد مع العولمة.

بما أننا نبحث عن اشياء حقيقية (identique): (إثبات الذات، والانجاز، والسعادة، والسلام "الخلاص")، فإن الديانات تصمم على اساس هذه المطالب. يتكرس تصميم الديانة على اساس مما يطلبه السوق (formatage)، من خلال دور المؤسسات، سواء أكان ذلك من خلال القانون او من خلال مجموعة القوانين التابعة للمحاكم. إن الدين يتموضع في رحم مشترك شيئا فشيئا، لان المؤسسات بحاجة الى تعريف جامع يصلح للديانات كافة. لم تعد عملية تصميم الدين خاضعة فقط للرغبة في سيطرة أكبر، او الهيمنة والتثاقف (acculturer)، كما كان الأمر بالنسبة لما كان سائدا من تدخل الدولة في الأمور الدينية (spirituel)، بل إن تصميم الدين اليوم

اصبح يتم باسم أغراض مناقضة تماما، فهو يتم اليوم باسم المساواة والحرية. إذ على الديانات ان تدخل ضمن نسق مشترك كي تعامل بطريقة متساوية: على سبيل المثال السماح لديانة ان يكون لها ممثلون في الجيش، حيث يفترض ذلك ان هذه الديانة تتوفرعلى فئة من الوزراء أصحاب التعبد الوظيفي (culte professionnels). وفي حال لم تتوفر هذه الفئة فإنها تختلق. في حين ان مبادئ فصل الكنيسة عن الدولة في البلدان الديمقراطية، هي تحديدا ما جعل الدولة تعجز عن تحديد الديني، وجعلها مضطرة، في الأقل لاستعمال نسق مشترك.

والتناقض الحاصل مفاده أن عملية تصميم الديني (formatage du religieux)، التي مورست لم تفلح كثيرا في تحقيق السيطرة ضمن مشهد تجنيس محلي و سياسي (homogienisation)، من خلال مشروع وطني عامة، يقام اليوم ضمن رؤية/منظور "حقوق الإنسان" والحرية الدينية، والتعددية الثقافية. وبعيدا عن كونها اعترافا باختلافات الاصول، فان التعددية الثقافية ليست الا تصميما للثقافات والأديان وفق نسق عام، يتمثل في اصغر التحديدات المشتركة ممثلة في بعض العلامات الدينية التي قطعت عن سياقها، و شذبت من خلال الممارسة القانونية، وحولت الى علامات ثقافية.

ان التعددية الثقافية عادت لتقوم، باسم الثقافة، بمحو العمق الثقافي، وتحل محله لعبة مقتضبة من العلامات الدينية يشبه بعضها بعضا (تعليمات حول الغذاء واللباس اختصرت في بعض الرموز مثل الحجاب).

إن التعددية الثقافية اذا، هي كمونية (communautarisme) مختصرة في مكتسبات غير مستحقة (aux acquets).

ما "الديني" البحت؟

ولكن.. ما معنى "الديني البحت"؟.. لطالما كان هناك توتر بين الدين والثقافة بخاصة في لحظات القطيعة (الوحي، التحول من دين الى اخر؟). ان القطيعة مع الثقافة المحيطة تؤدي، إذا، إلى تأكيد الأصولية (يجب الرجوع الى القواعد الدينية الظاهرة واليها فقط الرجوع)، و التشدد (كل جوانب حياتي الشخصية يجب ان يسيرها الايمان، وان كنت لا افرضها على الاخرين)[٧].

والمؤمن المستجد، الذي اعتنق دينا جديدا (new born)، يرفض أن يصنف إيمانه، كما يفعل الانثروبولوجيون، ضمن خانة نظام رمزي ثقافي كسائر الانظمة الرمزية الثقافية؛ فبالنسبة اليه يتعلق الأمر بحقيقة مطلقة. ان هذا ما يطلق عليه الثيولوجي البروتستانتي كارل بارث " قفزة الايمان" le saut de la foi التي تشكل الديني. لا يمكن ان يكون هناك ثيولوجيا دون وجود ايمان. ان الجدل بين المعرفة و الايمان هو جدل مرتبط بالضرورة، بكل الديانات السماوية (révèlees). وقد أثبتت التيارات "المعتدلة" مثل الطوماوية (thomisme)* غياب التضاد بين المعرفة و الايمان، و ترى انهما يقويان بعضهما بعضا، لكن من شأن ظواهر التجريد من الثقافة (deculturation) أن تكسر هذه العلاقة الجدلية و تزعم ان النصوص المقدسة يمكن لها ان تتحدث خارج اي سياق ثقافي. اننا اذا نشهد عملية تجريد النصوص المقدسة من ثقافتها. فنحن نعلم الى أي مدى كون النص الانجيلي نصا ثقافيا، ومع ذلك فان البروتستانتيين سوف يقرأونه قراءة حرفية، الحرف الذي يتحرر من اللغة فلا نرى سوى مجرد رسالة. ان المحصلة النهائية لتجريد الدين من الثقافة هي ما نشهده اليوم من نجاح للمذهب البنتوكوتي.

فالذي يميز المذهب البنتوكوتي، بالاضافة الى الملامح الخاصة بما يسمى الأنجيلية (الإصرار على تجديد الاعتناق للدين وهو مبدأ خاص بـ بالمعتنق الجديد

new born، ثم الاعتقاد القاطع بالانجيل)، هو الكلوسالاليةglossolalie، او الكلام بلغات غير معروفة للآخر؛ حيث يقوم بعض المؤمنين "بالتحدث باللغات" بتأثير من روح القدس و تقليدا للحواريين، ويستطيع من يسمعهم ان يفهم حديثهم دون الحاجة الى ان تكون هذه اللغة مشتركة بينهم، ثمة كثير من المدارس ضمن المذهب البنتكوتي، لكنها لا ترى كلها في الكلوسولالية شرطا للخلاص(le salut)، ومع ذلك فان "الحديث باللغات" أي glossolalie، يبقى العلامة الفارقة للبنتكوتية. في حين ان الواعظين البنتكوتيين الذين يلقون مواعظهم بلغات، لا يفعلون ذلك بلغة بعينها، ولا يملكون اية معرفة باللغات الاجنبية. ان الكلوسولالي ما هي سوى توالي أصوات، ومع ذلك فإن "الرسالة" تصل: إن كلمة الله لا تحتاج لأن تسجل في لغة ما وثقافة محددة، انها عائمة مثل ألسنة اللهب.

ثمة شيء غير اعتيادي ههنا: اللغة التي نتحدث بها لم تعد لغة حقيقية، و كلمة الله لم تعد تظهر من خلال لغة معينة. لدينا إذا ههنا مقاربتان متزامنتان لمسألة القراءة الحرفية للنص: البنتكوتية مذهب "يعتمد الحرفية"، بمعنى انه لا يضع حقيقة الحرف موضع الشك في الكتابات، لكنه لا يُعنى باللغة الحقيقية للنص، او بلغة بعينها. لكننا نعتقد أن النص الإنجيلي يطرح إشكالا بهذا الاتجاه: سواء كتب بالعبرية ام بالآرامية ام باليونانية، فهو يطرح اشكاليات الترجمة و السياق الثقافي للغة العصر التي كتب بها، ذلك انه، كما نعرف، ليس هناك لغة محايدة: كل لغة تحيل على سياق ثقافي مركب، وكل لغة تنطوي على تاريخ.

بتجاهله للغة الحقيقية، فان المذهب البنتكوتي، إذا يحل مشكلة تناص النص المقدس بالقول: إن الله يتحدث بدون سياق[٨].

كيف نوصل الرسالة:

كيف نكون حين نولد من شخص مجدد لدينه (born again)، أو كيف تكون ابنا لشخص تحول الى دين اخر؟ ان القطيعة لا تورث، لذلك فان الديانات دائما كانت تتفاعل ثقافيا سواء بإقحام ثقافة بعضها على بعض (inculturation)، أو من خلال التثاقف (aculturation). لكن هذا الانفصال بين الدين والثقافة يبدو اليوم مستمرا تحديدا بسبب ان العولمة شككت في ديمومة الثقافات وفي محليتها. و مجتمع المعرفة (knowledge society) الذي نفتخر به اليوم، هو مجتمع معرفة مجردة من الثقافة، معرفة تختصر في معلومة متداولة. إن استقلالية "الديني" والانفصال الذي تم بين العلامات الثقافية والعلامات الدينية، هو مرحلة متزامنة مع ما يحدث اليوم، انها حقا حداثة" الديني". لكن هذا التوتر بين الدين والثقافة ليس أمرا ثابتا.

ثمة مشكلتان تظهران باستمرار ويتعرض اليها من يعتنق دينا آخر او من يسمى بالمولود حديثا (new born)، أولاهما هي كيف يوصل ما اعتنقه الى اولاده؟ و ثانيهما هي كيف يؤثر في الآخرين (reaching out).

إن البديل الوحيد اليوم لتخندق الديني و انغلاقه هو الكلمة العظيمة المتمثلة في اعادة التواصل. فنحن لا يمكن أن نأخذ بالإيمان كله أو أن نتركه ككل، لاسيما بازاء جيل جديد يرى في " عودة الديني" ظاهرة متحققة و متجاوزة.

إن إعادة التواصل إذا، معضلة الكنيسة الكاثوليكية، وهي معضلة المسلمين الوسطيين (المعتدلين) أيضا (من أمثال الداعية التلفزيوني عمرو خالد)، او بالنسبة للانجيليين الامريكيين المعتقدين بعودة المسيح الوشيكة.

لا يقضي المؤمنون اوقاتهم في الصلاة وحسب، انهم يتوقعون ايضا شيئا من السياسة و الاقتصاد. ان ترهل اليمين المسيحي الامريكي، الذي لم يعد يجد نفسه في المرشح الجمهوري للرئاسة، هو مؤشر[٩]. والمعركة ضد الاجهاض وزواج المثليين لم تعد تسمح بالتنصل من انشغالات الكثير من المؤمنين المتعلقة بالانحباس الحراري الكوني، والضمان الاجتماعي، أو الفقر.

من ايران الى العربية السعودية، مرورا بمنطقة القبائل شمال غرب باكستان، فان تطبيق الشريعة الاسلامية لا يحل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية. ان حالة الفقر التي يعيشها المتشددون اليهود (ultra-orthodoxes) في إسرائيل تطرح مشكلة اقتصادية للدولة. إلى جانب ذلك، فإن عددا من شباب ما يسمى بحريديم* يهود، بدأوا يفقدون ايمانهم دون ان يجعل ذلك منهم علمانيين مندمجين اجتماعيا.[١٠] وتعود مسألة الاجتماعي والثقافة لتشغل المجتمعات ذات النزعة الايمانية.

تسعى الديانات،إذن الى اقتناص علامات ثقافية بخاصة تلك المتغلغة في الثقافة الشبابية. في مدينة لورداس(Lourdes)*، نرى هذا الاعلان: " تنظم الكنيسة المحلية التابعة لتارباس و لورداس، ليلة للاحتفال و الصلاة يوم ٣١ ديسمبر. اسم الشيفرة: الابعاد الثلاثية، ديسكو الرب. في البرنامج: سهرة غنائية لمجموعة الروك المسيحية(Exo)، تتبع بمسيرة نحو مغارة مسابيالmassabielle حيث يحيي مونسينيور جاك بيريي موعظة، يمكن للشباب ان يختاروا بعد ذلك بين قيام الليل والعبادة وبين مقهى ليلي".

إن الأدب الانجيليي الأمريكي حافل ببحثه المضني عن إعادة التواصل، وكذلك الشأن بالنسبة لليهود المحافظين. هذا دليل على ان وضعية الديني المحض غير قابلة للاستمرار. الا ان المسألة هنا مرتبطة بالبعد الثقافي لهذه العلامات الجديدة، لأنه ثمة خلط بلا شك بين عملية تشفير الدين والثقافة؛ إن تشفير الديني ضمن لغة شبابية، هو

البقاء في حالة من المؤقت و الانتقالي. على الرغم من ان هذا هوغالبا، وجهة نظر الديني نفسه، فالمسألة لديه مرتبطة باجتذاب الزبائن دون تبني رؤية العالم. لكن ذلك من شأنه ان يجعل مسألة إدراك ما معنى الثقافة الدينية، مسألة بعيدة عن التناول. و في انتظار ان يتحقق ذلك، فان الجهل المقدس ينتصر.

المعتنقون الجدد:

التحولات من دين لآخر موجودة على الدوام، لكن التحولات الكبرى كانت عموما جماعية و في سياقات سياسية محددة (غزوات، استراتيجيات الدمج، تعبير عن هويات محلية). ان الجديد في الموضوع اليوم، هو كثرة الاعتناقات التي تتم تبعا لخيار فردي و ضمن سياقات متنوعة جدا. تحمل طابع الشدة و تتطابق مع الاقلاع السريع للتيارات الدينية الجديدة التي تتطور سواء داخل الديانات الموجودة (الحركات الكاريزمية والانجيلية في المسيحية على حساب أشكال اكثر ليبرالية أو أخرى تقليدية، وتطور السلفية في الاسلام)، أم في شكل ديانات جديدة، غالبا ما تنعت "بالطوائف" (sectes). لكن الظاهرة المفتاح في هذه الاعتناقات هي الانفصال بين الديني والثقافي، بمعنى ان الديانات تستقطب بعيدا عن الثقافات التي ترتبط بها عادة، او انها في حالة تجرد من الثقافة (deculturation) غير متبوعة بعملية تثاقف (acculturation): انها تبتعد عن كل ثقافة محيطة بنا، فهي تراها وضعية جدا، ووثنية ايضا من غير ان تعلن بالضرورة، عن نفسها بوصفها واعدة بثقافات جديدة.

الحدود غير واضحة بين الاشكال الجديدة للتدين والمعتقدات وبين الحركات الدينية الجديدة، اين يمكن ان نصنف المورمون او شهود يهوا: انهم يعدون أنفسهم مسيحيين، لكنهم مرفوضون على ما هم عليه من قبل الكنائس الاخرى. لذلك أوجد علماء الاجتماع مصطلح NMR، أي(الحركات الدينية الجديدة)، الامر الذي سمح، بعيدا عن علوم الانساب والسلالات affiliations ، بالتفكير في هذه التيارات الجديدة

برمتها؛ سواء كانوا بنتوكوتيين ام شهود يهوا ام اتباع هاري كريشنا [١١] (Hare Krishna).

ان المعتنقين لدين جديد هم بدءا رحالة متنقلون، وان لم يتحركوا باجسادهم: يقومون بمسيرتهم، يتذوقون ويجربون، يبحرون على الانترنيت. كثير منهم اعتنقوا الدين الآخر من تلقاء أنفسهم، اختاروا معتقدهم الجديد بأنفسهم، ويعلنون عن أنفسهم بوصفهم أعضاءً ضمن المجموعة الدينية التي اختاروها، ثم بعد ذلك يبحثون عن سلطة دينية تجيز لهم هذا الاختيار. يتضح هذا الأمر بشكل خاص بالنسبة لاعتناق اليهودية، حين لا يكون عن اقتناع (قد يكون التحول مرتبطا بالزواج من يهودي/يهودية او من الحصول على الجنسية الاسرائلية). في الواقع، ليس ثمة مفوضية خارجية يهودية، وعلى الرغم من ذلك، فان مئات من المتقدمين يقرعون كل الابواب الممكنة حتى يعترف لهم بيهوديتهم [١٢].

ان هذا الاعتناق، ليس وليد ضغط سياسي ههنا، ولا هو نتيجة تأثير ثقافة مهيمنة أو هداية من بعض المتطوعين. ان روايات المعتنقين لدين آخر تتشابه بشكل غريب: يتعلق الأمر غالبا بتوجه شخصي جدا، يبدأ بشعور بعدم الرضا والفشل، ويتبع ببحث من خلال انظمة مختلفة للفكر، ثم فجأة يحدث اللقاء بالمسيح أو الله أو أي زعيم روحي(gourou). تحفل المواقع الاسلامية بروايات لأناس اعتنقوا الاسلام، وتكون الروايات ذات قيمة أكبر اذا كان المعتنق مسيحيا في الأصل وغربيا مثقفا ان أمكن. اما الإنجيليون، فانهم يفضلون اعتراف المعتنق أمام ملأ من الانصار بالقول: "كنت أشرب الخمر، كنت أتعاطى المخدرات، كنت أسرق، ثم في أحد الأيام التقيت المسيح [١٣]". ان التحول قد يكون داخليا اي أننا نبقى على الدين نفسه، لكننا نصبح ما يسمى مولودين حديثا born again؛ إنه مبدأ أساسي بالنسبة الى الانجيليين والبنتوكوتيين، حيث لا يكفي التعميد في هذين المذهبين، بل لا بد من عودة ذاتية

الى المسيح. ان المؤمن ههنا، هو" تائب" ويجب ان يعبر عن ايمانه في جميع مجالات حياته، وهو ما نجده لدى السلفيين، ولدى يهود حريدم.

تتبنى جميع الحركات المسيحية الكاريزمية، بما فيها الكاثوليكية، هذا النمط من التفكير، وإن لم يكن هناك بالضرورة طقوسا خاصة. أما المسلمون السلفيون و التبليغيون، فهم يرون، على طريقتهم، بأنه لا بد من توبة حقيقية، وبذلك يجب ترك الفهم التقليدي للاسلام.

إن إعادة اعتناق دين ما هي تجربة ذاتية، هي إضاءة، و بشكل نادر هي خطوة فكرية. و الجدل الثيولوجي لا يقوم بأي دور هنا: انها هيمنة "رواية الحياة". والمتحولون إلى دين آخر، والتائبون born again، هم في صميم بحثنا هذا، لانهم يعيدون من جديد مسألة تجريد الديني من الثقافة. والمتحولين إلى دين آخر كما التائبين born again، يتقاسمون كلهم ملامح مشتركة وإن وجد بعض التباين في الاسلوب وفي العمق الذي يظهر واضحا، (بخاصة بين المجموعات الدينية الزاهدة (ascetiques)، وأولئك الذين يفتخرون بغناهم الفاحش بوصفه دليلا على العفو الإلهي عنهم).

ان التحول من دين الى آخر او التحول في الدين نفسه، ليس لعبة متعادلة، بل ان بها رابحين وخاسرين. ففي المسيحية نجد المذاهب الإنجيلية البروتستانتية في تصاعد، وعلى رأس هذه المذاهب البنتوكوتية، إنها في الواقع تتغلب على سائر الديانات، والضحية الأولى لها هي الكاثوليكية. لقد رأينا ذلك في البرازيل، حيث تراجعت نسبة الكاثوليك من ٩٠ ٪ سنة ١٩٦٥ الى ٦٧ ٪ سنة ٢٠٠٥ من مجموع عدد السكان؛ في اسبانيا، فان نسبة البروتستانتين قفزت من بضع عشرات الآلاف الى مئات الآلاف، من سنة ١٩٩٥ الى سنة ٢٠٠٥، إثر اعتناق المهاجرين القادمين من أمريكا اللاتنية للبروتستانتية، و في اقل من عشرين سنة (اي من ١٩٨٠-الى ١٩٩٨)، تحول

١٠٪ من سكان جزيرة الرأس الاخضر cap-vert، من الكاثوليكية الى البروتستانتية. لكن هذا التحول طال ايضا البلدان المسيحية الارثودوكسية (الامبراطورية السوفياتية سابقا) و المسلمين (اسيا الوسطى)، اننا نجد مجموعات بنتوكوتية في مناطق أخرى غير متوقعة مثل صقلية، واليونان، ولبنان. ان اختراق البروتستانية الانجليية هذا، والذي لم يأخذ حظه من الدراسة في فرنسا، تتبعه منذ زمن طويل الباحثون الامريكيون[١٤].

مع ذلك لا يمكننا الحديث عن تحولات داخلية للمسيحية، بما ان الانجيلية تنتشر ايضا في الصين والعالم الاسلامي. ان التغييرات التي تحدث ضمن الديانات لا تخص مناطق الالتقاء التكتونية كما كان الأمر في السابق؛ حيث تجلب سلطة سياسية جديدة معتقدها، ان الظاهرة اليوم كونية، ثمة اليوم سوق حقيقية للدين يسمح بالاختيارات الاكثر تنوعا بالحدوث. لكن هذا لا يعني ان الحرية الدينية موجودة في كل مكان، وانما يعني ان الرابط التقليدي الذي يجمع بين الدين والثقافة قد اختفى: ليس كل جزائري بالضرورة مسلما اليوم، او كل روسي ارثودكسيا، او كل بولوني كاثوليكيا. ان الخيارات غير المفهومة أصبح ممكنا التفكير فيها، او قد نقول اصبحت سهلة التنفيذ. المثال النوعي هو التبشير المسيحي في وسط مسلم. لماذا كان اعتناق المسيحية ضعيفا في اثناء هيمنة الكولونيالية، و في ظل تشجيع السلطات الحاكمة؟ لقد ساندت الجمهورية الفرنسية اللائكية النشاطات التبشيرية للآباء البيض، وليس مصادفة ان يكون مؤسس الآباء البيض الكاردينال لافيجري، أيضا حلقة الوصل في الكنيسة الكاثوليكية لدى الجمهورية في الجزائر، المنطقة الفرنسية لم يكن بالطبع، الحصول على المواطنة الفرنسية مشروطا بترك الدين الاسلامي بحد ذاته، ولكن بما أن ذلك كان يتطلب التخلي عن الهوية الشخصية (statut)، فان اعتناق المسيحية، حتما كان يسهل عملية الاندماج هذه: كان ثمة، إذن دافع قوي للتحول إلى المسيحية. مع ذلك فان النتائج كانت مخيبة للغاية، إذ ما عدا بعض العوائل القبائلية [الأمازيغية] (عمروش و رقي)، فان نشاط الآباء البيض التبشيري كان غير مجد بشكل

يبعث على الاندهاش، و شيئا فشيئا تخلت الكنيسة الكاثوليكية عن فكرة جعل المسلمين يعتنقون المسيحية واكتفت بممارسة " التعميد " (كما في دير تيبهرين في الجزائر)، بل وقد ذهب الأب كريستيان دولورم الى حد التصريح بالقول انه ما كان يجب تحويل الجزائريين عن دينهم لأن الاسلام هو جزء من الهوية الجزائرية.[١٥]

في حين انه في فبراير ٢٠٠٦، صوت البرلمان الجزائري على قانون يمنع التبشير الديني. لماذا؟.. أمس، لم يكن من الضروري سن هكذا قانون بما أن الحالات كانت نادرة، لكن اعتناق المسيحية اليوم وصل الى الرجل العادي والمرأة العادية في الشارع دون مساعدة وسيلة الهيمنة. وقد حوكم العديد من المعتنقين للمسيحية[١٦] في عام ٢٠٠٨. ان تفسير الأمر بالتثاقف (acculturation) أو بالهيمنة السياسية لا ينجح ههنا، و لا يمكن تفسير الأمر أيضا بأنه حرية دينية تحققت بشكل مفاجيء وارتبطت بعطاء تبشيري سخي. بل بالعكس من ذلك، فان المجتمعات، كما الحكومات، تعامل النشاط التبشيري بفظاظة، هذا يستقيم أولا في الدول الاسلامية الشمولية، وكذلك في سياقات مختلفة؛ حيث دول كثيرة تتعامل بعدائية تجاه التبشير. في روسيا والهند على سبيل المثال، صوت على قوانين تحد من التحول الى دين آخر وذلك في العشرية الأولى من سنة ٢٠٠٠ (في سنة ٢٠٠٦ بالنسبة لولاية راجاستان): فالهندوس يستهدفون التحول الديني المتعلق بالطوائف الدنيا (basses castes) في المجتمع و التي تعتنق إما الإنجيلية أو البوذية. وفي فرنسا، فإن (la mividule)×، المفوضية البرلمانية، تستهدف بكل وضوح، كل الحركات الدينية الجديدة. لكن تضاعف عدد القوانين و الحملات المناهضة لاعتناق الدين الآخر يظهر بعكس ما تريد هذه القوانين و تلك الحملات، نجاح المهمات التبشيرية الجديدة.

ان اعتناق المسيحيين للاسلام في العقود الاخيرة كان مجالا للكثير من الملاحظة والتعليق. فهذه الاعتناقات تحدث لمصلحة الحركات الاصولية (السلفية، التبليغ)، و لمصلحة الحركات الصوفية. لكننا قد لا نعلم ان القاعدة هي التنظيم "

الاسلامي " الذي يضم العدد الأكبر من المعتنقين لفكرها(بنسبة ١٠ الى ٢٠ للأشخاص غير المحليين في المجموعة)، وهو التنظيم الوحيد الذي يوكل بالمسؤوليات الى المعتنقين الجدد (المعتنقون اذا في القاعدة ليسوا مجرد قوة إسناد موجهة للتمويه وخداع اجهزة المراقبة الأمنية وليسوا مجرد صانعي واجهة (profiling) للتنظيم). والإسلام يفوز ضمن أوساط مهاجري امريكا الجنوبية اللاتين بقدر ما تفوز البروتستانتية. ويوضح انتخاب أول مسلم أمريكي في الكونغرس سنة ٢٠٠٧ وهو معتنق للإسلام (وليس مسلما في الأصل)، أن الحركة مهمة بالنسبة للأمريكان السود.

في الواقع أننا نلاحظ أن الاعتناقات في الاتجاهات المختلفة تطال كلها الاوساط نفسها: الجيل الثاني للمهاجرين، وطبقات الشعب غير المستقرة "الاقليات الظاهرة"، والشباب الذين يعيشون القطيعة، وبصدد البحث عن هدف في الحياة. ويصدف أن تتوزع خارطة المساجد في فرنسا وتلك الخاصة بالمعابد الإنجيلية، أن تتوزع بنسبة ٨٠٪ على (الشمال، الناحية الباريسة، الالزاس، الردهة الرودانية، والشريط المتوسطي pourtour mediterranien). يكفي ان تحضر ممارسات انجيلية أو لقاءات شهود يهوا كي تلاحظ التنوع الاثني الكبير.

إن اعتناق المسلمين للمسيحية أقل شيوعا، و يحدث عادة باتجاه البروتستانتية، وإن كانت إحصائيات الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا تشير إلى أن حوالى ٤٠٠ مسلما يطلبون التعميد كل سنة خلال سنوات ال٢٠٠٠ في مقابل ٢٠٠ سنة ١٩٩٠. ولكن في الوقت الذي ابتعدت الكنيسة الكاثوليكية عن التبشير، فإن الانجيليين تبنوا سياسة اكثر عدائية[١٧] في الدفع للاعتناق.

ان الحالة الاكثر شهرة في فرنسا هي حالة الكاهن (Pasteur) سعيد اوجيبو، المولود في المغرب ورئيس فيديرالية شمال افريقيا المسيحية في فرنسا (FNACF)،

التي تؤكد انضمام ١٠٠٠٠ عضو في فرنسا. نذكر ايضا عز الدين بن طيبة، المسئول عن واحة تولوز، وكذلك كاهن سانت اوان، عمور بوعزيز(جزائري الاصل). كلهم انجيليون، لكن نظرة على سجل الكنيسة البروتسانتية الكالفينية السنوي المنقح لفرنسا، تظهر أيضا عددا من الأسماء ذات الأصول الإسلامية(في لينوفيل سنة ٢٠٠٥ نجد اسم الكاهن رشيد بوبقرة).

لقد صادفت مثل هذه الظواهر لمسلمين اعتنقوا المسيحية في آسيا الوسطى أثناء عقد التسعينات(١٩٩٠). من الصعب تعداد هذه الحركة[١٨]، مع ذلك فإن الأمر يتعلق ببضع عشرات الآلاف من الاعتناقات، حين كنت ممثلا لـ OSCE في طاجكستان (١٩٩٣ -١٩٩٤)، و كنت مكلفا بـ" التدريب" في مجال انتهاك حقوق الانسان، كانت المعتقدات اثنية بحتة: كان المسلمون طاجيكا، وأوزبكيين أو قرغيزيين، اما اليهود فقد كانوا يهود بخارى، وكان البروتستانتيون يحملون اسماءً سلافية وأرمينية وألمانية أو كورية (كوريون مولودون في طاجكستان(indigenes)، جلبهم ستالين من آسيا الوسطى سنة ١٩٤٠). بعيدا عن ذلك، تعلق الأمر في أغلب الاوقات بالمعمدانيين (baptistes)، من الذين ينتمون الى المجتمعات القديمة، في حين أنه ومع نهاية سنوات ١٩٩٠، حدث تحول حتمي: فأسماء الكهنة والأتباع (fideles) الموقوفين، أغلبها أسماء مسلمة، والكنائس منذ الآن، اصبحت بنتوكوتية، كورية الولاء (لكن كوريا الجنوبية هذه المرة)؛ و بموازاة ذلك، فإن شهود يهوا يظهرون في كل مكان[١٩]. ان الكنائس التي تذكر غالبا بالاضافة الى المعمدانيين (baptistes)، هم : كنيسة عفو المسيح البنتوكوتية (الكاهن: فيليكس لي بطاشقند)، كنيسة البشرى good news (سان بوك يم سابقا)، كنيسة الحب المشيخي presbyterian، كنيسة البشارة، كنيسة يسوع المسيح، كنيسة العفو صونمين بخودجانت (الكاهن اليشار حيدروف: لدينا هنا اذا كنيسة كورية بها كاهن مسلم سابقا)، تمتلك هذه الكنائس غالبا حركات بنتوكوتية عالمية نشأت بكاليفورنيا أوائل القرن العشرين.

اننا نشهد إذا، حركة ضخمة لاعتناق المذهب البروتستانتي لدى اشخاص مسلمين في الأصل. إن ظواهر الاعتناق هذه تطال دولا مسلمة منذ القدم. في تركيا، حيث المسيحية مرتبطة تأريخيا بمجموعات اثنو ـ لسانية تشكل اقليات (أرمن، يونانيون، سريان). اعترف بأول كنيسة بروتستانتية سنة ٢٠٠٥ : معبد ألتينتيبي Altintepe، ويعرف حي باسطنبول بفاقف vaqf، الذي يعد إطارا شرعيا للجمعيات الدينية، وفي الوقت نفسه، فإن كثيرا من المعتنقين للمسيحية حصلوا على تغيير في خانة الديانة ضمن اوراقهم الثبوتية بعد اجراءات كثيرة (بروتستانتي بدلا من مسلم). في آدياما ن Adiyaman ، أنشأت أول مجموعة كنسية eveche سنة ٢٠٠٧ على أراضي تركيا المعاصرة منذ سقوط قسطنطين: إن القس l' eveque السرياني الارثودوكسي مالك اورك غريغوريوس، لا يعمد المعتنقين للمسيحية لكن العشرات من الاتراك يقبلون عليه، وهم لا يتحدثون سوى التركية ومع ذلك يقولون بأن جداتهم سريانيات أو أرمنيات. كل ذلك لا يمر بدون توترات: لقد قتل المعتنقون للمسيحية في مالاتيا Malatya سنة٢٠٠٧، و الواقع انهم قتلوا لا على يد اسلاميين، بل على يد أشخاص قوميين (فحزب التنمية والعدالة AK الاسلامي هو اكثر انفتاحا في مسألة الممارسات الدينية للمسيحين في تركيا من القوميين من اليساراو اليمين، الذين يعدون المسيحية معتقد العدو).

وفي ماليزيا رفضت المحكمة الفدرالية سنة ٢٠٠٨، الاعتراف بتحول لينا جوي، المسماة ازلينا جيلاني، الى المسيحية، و في مقابل ذلك، فان المحاكم في مصر قبلت عودة إمرأة مسيحية الى المسيحية بعد اعتناق الاسلام[٢٠].

في المغرب، كما في الجزائر، وكذلك في أغلب البلدان العربية، فان الكنائس المسيحية غير المعلنة تتطور، وردة الفعل في الجزائر قوية : محاكمات للمعتنقين، توقيف القساوسة، طرد للمبشرين.

بعيدا عن المسألة الديمغرافية (عدد المعتنقين)، فإن مجرد وجود تحولات دينية من الاسلام الى المسيحية يخترق ممنوعا. لقد سادت لدى عامة الناس، فكرة حول اسلام الغزوات الذي حل محل المسيحية في افريقيا شبه الصحراوية، والذي يطرد شيئا فشيئا، المسيحيين العرب التقليديين، في حين أن الأمور أعقد من ذلك: فإذا كانت الكنائس المسيحية التقليدية في أزمة حقيقة، أزمة ديمغرافية بقدر ماهي روحية (انكفاء مجتمعي لمسيحيي المشرق)، فإن المسيحية نفسها في انتشار، ولكن تحت اشكال جديدة: بروتستانتية واصولية.

إن اختراق البوذية (الزين، و سوكا قاكاي)، والاشكال الهندوسية (حركة سري اوروبيندو، هاري كريشنا) للغرب طالت كما هو معروف، الطبقات المتوسطة والعليا في آن. لكن انتشار " البوذية المعولمة" مثير للاهتمام لأنها اليوم تطال أوساطا متنوعة، من الطوائف الدنيا في الهند castes basses الى السود الامريكيين. وأول نائب أمريكي اعتنق البوذية (مع استثناء النواب الممثلين لجزيرة هاواي من أصول يابانية الذين يعدون البوذية معتقدا " ثقافيا"). وهو هانك جونسون من جيورجيا، هو أمريكي أسود، وعضو في سوكا قاكاي؛ وبالمصادفة، فإن أول مسلم انتخب في السنة ذاتها، كيث اليسون، هو أيضا أمريكي أسود.

وفي الجهة المقابلة، فإن ثمة بوذيين يعتنقون البروتستانتية؛ ففي توفا tuva الجمهورية الروسية، حيث البوذية هي المعتقد الرسمي، فإن القساوسة (pasteurs) بايير كارا. سال و بويان خوميشكو بكنيسة سان بوك يم، التي أسسها مبشرون شمال . كوريين ينتمون للحركة البنتوكوتية (الحقيقة الكاملة) full gospel، يطورون انشطتهم باللغة التوفية tuva. أخيرا، فإن الإعتناق المرتبط بالشخصيات المعروفة هو اليوم عنوانا رئيسا في الصحف نجد مثلا: (توني بلير يتحول من البروتستانتية الى الكاثوليكية بعد أن ترك السلطة).

بالطبع، فإن مسألة الردة الجماعية في الاسلام، في ظل المناخ العام الحالي، هي التي تبدو كفيلة بإحداث أزمات و خلق توترات. إن الكثير من العلمانيين المناضلين، الذين يحتجون على مصير المرتدين عن الاسلام، هم أول المشككين بالمعتنقين بالاتجاه الآخر، ما إذا كان اعتناقهم حقيقيا أم مفترضا. لكن مسألة الارتداد عن الدين، ما هي سوى مظهر لهذا التحول العام للديني المعاصر. ان الأمر لا يتعلق بمسألة حقوق الانسان و حسب، بل إن اعتناق دين آخر هو في صلب القطيعة بين الديني والثقافي. ليس ثمة اليوم اتصال تلقائي بين الثقافة والدين، فالعلامة الدينية متحررة وعائمة. والتوترات سوف تترسخ مع تنامي الاعتناقات وتحولات الدين في العالم اليوم، الى اللحظة التي يرسخ فيها انفصال المعتقدات والثقافات بعضها عن بعض، في الأذهان.

ان التحولات من دين الى آخر هي مفتاح لفهم ما يجري، لكن تبسيط هذه المسألة، الأمرالذي لا نستطيع تجنبه، من شأنه أن يكون هو أيضا مؤشرا على أن المعتقدات تحيا، من الآن فصاعدا، حياتها بعيدا عن الثقافات، وأن حوار/صدام الحضارات الشائع، الذي يفترض رابطا مستمرا ومتبادلا بين الثقافة و الديني، هو اليوم مجرد وهم غير منتج.

الهوامش:

١. ينظر: سيسيل شانبروCecile chambraud،" الكنيسة الكاثوليكية الاسبانية تفقد الهبات الشعبية لها" مقال نشر ب جريدة لوموند بتاريخ ٢٤- ٠٩-٢٠٠٦.

٢. ينظر: ستيفان بيتس" دوبو بولس يعلم بريطانيا كيف تحافظ على الايمان"، مقال نشر في الغارديان في ٢٣-١١-٢٠٠٦.

٣. "ان الامريكين قد يكونون اكثر تدينا مما يتصورون"، مقال نشر في واشنطن بوست ١٢-٩-٢٠٠٦، ص١٢.

٤. " الطلبة يندفعون افواجا نحو المدارس الدينية، لكن القليل منهم يصبحون رجال دين بالنهاية" ٢٠٠٦-٠٣-١٧ , .id.

*- المورمونية: حركة دينية تاسست عام ١٨٣٠، على يد جوزيف سميث، بالولايات المتحدة الامريكية، يتبعها اكثر من ١٢ مليون شخص. يعتبرون نفسهم جزءا من الدين المسيحي، لكن الكنائس الكاثوليكية والبروتيستانتية والارثوذوكسية لا يعدونها كذلك (المترجمة).

٥. ثمة مشكل في تحديد الالتزام بالتعاليم الدينية بشكل موضوعي: فهي سهلة بالنسبة للكاثوليكي الذي يردد التعاليم بتوجيه من الواعظ الذي يمثل محور كل الممارسات الدينية(الوعظ، الخلاص، القربان)، في حين انه بالنسبة للبروتيستانتي، وأكثر منه المسلم، فان الممارسة الدينية يمكن ان تتم بطريقة أكثر فردانية، لكن يبدو ان الالتزام الديني البحت(الصلوات الخمسة) بالنسبة للمسلمين في فرنسا هي ضعيفة في حين ان تلك المرتبطة بمؤشر ثقافي و احتفالي (مثل رمضان) يكون الالتزام بها اكبر. ينظر: سيلفان بروواردsylvain brouard و فنسن تيبرج Vincent tiberj " فرنسي مثل الاخرين؟"، تحقيق حول المواطنين من اصول مغاربية وافريقية، و التركية، باريس، صحافة العلم presses de sciences، ٢٠٠٥، Po.

٦. فيليب فارغ philippe farg ، "اجيال عربية، كيمياء العدد، باريس، فايارد ٢٠٠١.

*- حزب باهارتاجاناتا الهندوسي المتشدد.(المترجمة).

- اسم مركب من winter و festival استخدمته بلدية برمينغهام سنة ١٩٩٨ كي تضفي معنى علمانيا على التسمية المسيحية لاعياد نهاية السنة. (المترجمة)

٧. ريتشارد نايبهر، المسيح والثقافة، نيويورك، هاربار، ١٩٩٦.

* الطوماوية هي مجموعة مبادىء منسوبة الى توماس دو آكان Thomas d'Aquin (المترجمة).

٨. لقد اثير هذا الموضوع من قبل ميشال دوسيرتو michel de certeau، الذي يرى في الكلوسالاليي (لغة دينية بحت): " vocal Utopias: glossolias" ، تقديم رقم ٥٦ : " موضوع خاص" : "the new Erudition", خريف ١٩٩٦، ص. ٢٩- ٤٧.

٩. " taking their faith, but not their politics, to the people. "Neela banerjee نيويورك تايمز، ١ يونيو ٢٠٠٨

*- حريديم هم طائفة محافظة من اليهودية الارثوذوكسية تنقسم الى مجتمعات مختلفة لا يوجد بينها توافق كامل في اسلوب الحياة والعقائد لكنها جميعا تتصرف في غياب سلطة دينية و قد طوروا عددا من التيارات مثل الحسيديم. وهم يرفضون كل مظاهر الحياة العلمانية. المترجمة

١٠. يطلق عليهم اسم الشبابنيك في اسرائيل، س ف. بن-تال، " yeshiva dropouts walk on the wild side" جيروزليم بوست ليوم ١٧ يناير ٢٠٠٧.

* بلدية تقع جنوب غرب فرنسا في اعالي البيريني، وهي معروفة بمواقعها الدينية و بخاصة المغا رة التي يحج اليها الناس من كل البقاع.

١١. جمعية اسست في الولايات المتحدة الامريكية سنة ١٩٦٦، على يد باكتفيدانتا سوامي برابهبادا رجل يزعم انه يمثل امتدادا لأسياد روحانيين ينحدرون من سلالة شيتانيا، و هو راهب من القرن XV، جاء الى نيويورك سنة ١٩٦٥. تتمحور ملامح هذه الحركة في ترديد ما يسمى بالماترا و هي مجموعة كلمات تردد ١٧٢٨ مرة في اليوم لغرض ايقاظ الوعي الروحي النائم.

١٢. سنجد في هذا الكتاب حالات لمجموعات مهمشة الذين، و بتأثير من زعيم محلي ذي كاريزما يكون عامة منحدرا من المذهب البروتستانتي، يعلنون عن انفسهم بوصفهم يهودا، واذا اقتضت الحاجة باللجوء الى اسطورة قبائل اسرائيل العشرة المفقودة: البيني ميناش Bene Menashe،(و هم مجموعة تيبتية بيرمانية تعيش في الهند)، و الابايودايا Abayodaya (باوغندا)، و " يهود شيكاغو السود"، الذين ذهبوا الى اسرائيل.

١٣. في برنامج وثائقي ممتاز لكريم ميسكي Karim Miske عنوانه : ولد من جديد born again : المؤمنون الجدد، احد السلفيين الذين حاورهم كان فرنسيا معتنقا للاسلام اسمه دافيد، و احد الانجيليكانيين الذي يروي قصته امام مجموعته يسمى محمد. و لم يكن النموذجان مختارين عن قصد من لدن المعد الذي اكتفى بملاحظة بعض المجموعات من الذين يسمون born again في مدينة واحدة.

١٤. Harvey cox , Fire from heaven, Cambridge, Da Capo press, ١٩٩٥; R. Stphen Warner, Judith G. Wittner, Gathering in Diaspora, Philadelfia, Temple University Press,١٩٩٨; Peter Berger, The Sacred Capony, New York, Random Book, ١٩٦٧; بالنسبة للباحثين الفرنسيين هناك : سيباستيان فاث، "من الغيتو الى التنظيم": البروتستانتية الانجيلكانية في فرنسا(١٨٠٠-٢٠٠٥)، جنيفا، لابور و فيداس، ٢٠٠٦، و يانيك فار، : بنتوكوتيزم في بولينيزيا الفرنسية (polynesie francaise) : "الانجيل العلائقي"، جنيفا لابور و فيداس، ٢٠٠٥، تجدر الاشارة ههنا، الى ان الباحثين المعنين ينتميان الى المذهب البروتستانتي و ان دار النشر هي دار بروتستانتية.

١٥. في جريدة لوموند بتاريخ ٤/٦/ ٢٠٠٨، الكثير من المسئولين الكاثوليك ثاروا ضد هذا الموقف.

١٦. مفوضية عبر وزارية مهمتها التحذير و مكافحة الانحراف عن الدين الرسمي.

١٧. قضية رشيد محمد صغير و جمال دحماني المتخصصين بالمعلوماتية، اللذين حكم عليهما بالسجن؛ و قد حلت محاكمة معتنقة اخرى للمسيحية، هي حبيبة قويدر. " محاكمة جزائريين اعتنقوا المسيحية" لوموند بتاريخ ٣ جويلية ٢٠٠٨.

١٨. اننا نجد مواقع الكترونية، في الغالب هي بروتستانتية، تحض على التحول الى المسيحية و تجدد التقليد القديم لل" الديانات المزيفة"، على سبيل المثال: www.answering-islam.org.

*- اطروحة عمر ارابوف، تحولات الديني في طاجيكستان، باريس EHESS، ٢٠٠٥.م

١٩. انا هنا اقدم قائمة غير مستوفاة لأشخاص اضطهدوا بسبب نشاطاتهم الدينية " غيرالشرعية" خلال سنوات ٢٠٠٤ -٢٠٠٦.(المصدر مؤتمر -١٨ , www.forum١٨.org اوسلو، النرويج.

*- اوزباكستان :

البروتستانتيون : باختير تويشياف، ماكسات جباربارجينوف، نيكولاي زولفيكاروف، ن. يارمولاييفا، ل. لانكينا، ن. تسوي، س. تسوي، أ. عصمانوفا، أ. سغيدليوفا، ر. كريموف، باخروم نازاروف، خاليديك بريمبيتوف، كيربونغول بيرماينوفا، نيرونبيتوفا، اينور تاجيكوفا، عاليا شيريمبيتوفا، شيرين ارتيكباييفا، صوفيا مامبيتنيازوفا، كيرال بيكجانوف، دمتري شيستاكوف.

شهود يهوى: خوشباييف، اجيجيلاف، اليماردون بيلاتوف، نيكولاي كريكوف، ارتور ارزنوف، ديلا سافييفا.

هري كريشنا : عزة بيكاباييفا.

*- اذرابيجان :

البروتستانتيون : نوروز ايازوف، خالد باباييف، وليد ناجييف، زاوور بالاييف.

شهود يهوى: ماهر باجيروف.

*- كازاخستان:

بروتستانتيون: رشيد توريباياف بيوتر بانافيدين، رستم كايرولين.

*- تركمانستان:

بروتيستانتيون: فياشيسلاف كالاتايفيسكي.

شهود يهوى: بيلبيل كوليفا، باباكولي ياكوبوف شوكورجان كاتاموفا، روزيزهان شرياف،اوغولديردي بيجانش شخميرادوف،.

*- قرغيزيستان:

بروتستانتيون: ساكتينباي اوزمانوف اغتيل سنة٢٠٠٦، دزاينيباك زاكيبوف، زيلومباك ساريغولوف.

*- تاتارستان:

بروتستانتيون: رافيس نابليوين، تاخير تاليبوف.

٢٠. اساندر العمراني، " ظهور " المسألة القبطية" في مصر" MERIP، ٢٨ ابريل ٢٠٠٦.

الثالوث الصعب.. الإسلام والحداثة والعلمانية

د . عبد المجيد الشرفي*

لقد عاش المسلمون قروناً عديدة في أوضاع لم تكن فيها علاقة الإسلام بالحياة عموماً وبالظروف التاريخية المتقلبة علاقة إشكالية. كان الدين بلا منازع دعامة المؤسسات المجتمعية كلها والمشرعن لها، والضامن لعدم الوقوع في الفوضى واللانظام. وكانت هذه الوظيفة مقبولة ومدخلنة بل بديهية، على أساسها تقوم التنشئة الاجتماعية، وبها يُحفظ انسجام المجتمع وتوازنه في السراء والضراء. ولكن الدين كان يوفر في الآن نفسه غذاءً روحياً مستجيباً لتطلعات مختلف الطبقات والشرائح، بحسب مستواها الفكري واهتماماتها المعرفية. وهذا التكامل هو الذي يفسر بالخصوص انتشار الفقه وشيوع التصوف، الأول بوظيفته التنظيمية، والثاني بوظيفته النفسانية. وهو على غرار التكامل بين العلوم الإسلامية التي كان يخدم بعضها البعض. لم تعكر صفوه مؤقتاً سوى العلوم الدخيلة. وعلى الأخص الفلسفة، قبل ان تُبذل جهود جبارة في «التوفيق بين الحكمة والشريعة». مثل التوفيق على صعيد آخر بين الحقيقة والشريعة أو بين الظاهر والباطن.

كان الدين يتمتع بشبه احتكار في توفير المعنى، وبه لم تكن تفسّر الظواهر الاجتماعية أو النفسانية فحسب، بل الظواهر الطبيعية كذلك، فالانتصار والغلبة

---

* باحث وأستاذ جامعي تونسي.

والثروة والأمن والصحة مكافأة على اتباع التعاليم الإلهية، والهزيمة والظلم والمرض وما إليها من النوائب والعاهات عقوبة وابتلاء. وكذا نزول الغيث ورخص الأسعار وازدهار الأعمال، أو القحط والغلاء وكساد الأسواق، فضلاً عن الزلازل والعواصف والأوبئة[١]. كذا كان يُنظر إلى التاريخ، وبمثل هذه التفسيرات حفلت الحوليات، دون اعتراضات تُذكر، فلم يجد المسلمون إبان سبقهم الحضاري صعوبة في تبرير تفوقهم على أساس فضل الإسلام على سائر الأديان والمعتقدات. وعندما أفل نجم حضارتهم بقوا يعيشون على ذكرى أمجاد الماضي، ويرون في مظاهر التخلف علامات على نهاية العالم الوشيكة، ومنعهم تقوقعهم من الوعي بأساليب انحطاطهم، ومن الاطلاع على منجزات غيرهم. ولاسيما على النهضة الأوربية وتبعاتها.

هذا الوضع هو الذي واجهته الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر. وسعى روادها من أمثال الطهطاوي وخير الدين والأفغاني وعبده إلى علاجه. وقد يبدو للملاحظ العابر ان الفكر العربي يراوح مكانه منذ تلك الفترة، وأنه ما زال عاجزاً عن توفير الحلول لنفس المشاكل التي كانت قائمة منذ أكثر من قرن، ولكن التمعن في القضايا المطروحة وقتها وقضايا الحاضر. والمقارنة المتعمقة بينهما يثبتان على العكس من ذلك ان تطوراً كبيراً قد حصل في العقود الأخيرة، وبرزت حلول جديدة ما كانت تخطر على بال أولئك الرواد. وليس من غرضنا في هذه الورقة العودة إلى فكر النهضة العربية، وقد أشبع درساً من مختلف جوانبه، بقدر ما نروم التركيز على ما يميز الفكر الإسلامي المعاصر، وهو يباشر البحث في قضايا الدين والحداثة والعلمانية، نظراً إلى أهميتها في ذاتها، وإلى ما بينها من وشائج متينة.

ونذكّر في البداية بأن مفكري النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانوا يعيشون أوج انتشار الوضعية (positivisme) والعلموية (scientisme) في الغرب، فكان رد فعلهم على هاتين النزعتين القويتين مزدوجاً:

١ ـ حاولوا من ناحية، وعلى غرار المفكرين المسيحيين المعاصرين لهم، أن يبينوا قصور الفلسفة الوضعية عن تلبية الحاجة المتأصلة في الإنسان إلى الغذاء الروحي، وأن الإسلام بصفة خاصة لا يمكن ان يُعتبر مرحلة تجاوزها الزمن من مراحل تاريخ البشرية.

٢ ـ وعملوا من ناحية أخرى، بصرف النظر عن مدى توفيقهم في ذلك على إثبات عدم التعارض بين الإسلام من جهة والعلم والمدنية التي قامت عليه من جهة ثانية، بحيث تبنوا ضمنياً النظرة العلموية السائدة، وإن في شكل لا يخلو في نظرنا اليوم من السذاجة والسطحية.

المهم في موقفهم هذا أنه ينم عن شعور بالخطر، وانه كان موقفاً دفاعياً بحتاً لا يتردد في استعمال كل الوسائل الخطابية المتاحة، ولكنه لم يكن يستطيع الارتقاء إلى مستوى التأصيل المتين لتدين جديد يأخذ في الاعتبار التحديات الحقيقية التي طرحتها أفكار عصر التنوير على كل المنظومات الدينية الموروثة. بما فيها المنظومة الإسلامية. وربما كان السبب الرئيسي في هذا العجز أنهم لم يكونوا متمثلين تمثلاً دقيقاً وعميقاً للفلسفات الحديثة، ولم يكونوا مطلعين عليها في مظانها ونصوصها الأصلية. وإذا كانت الأصداء التي تصلهم عنها غير مباشرة وغير خالية من التشويه، فإن ما رسخ نزعتهم الدفاعية حالة الوهن التي كان عليها العالم الإسلامي، وبداية تساقط البلدان الإسلامية الواحد تلو الآخر في براثن الاستعمار الغربي.

ويمكن وصف الفكر الإسلامي عموماً في القرن والنصف الماضيين بأنه فكر يبحث عن بديل للتدين الموجود في البيئات الإسلامية المعاصرة، هكذا اعتقد تيار رئيسي فيه ان هذا البديل يكمن في الرجوع إلى الماضي، وتنقية الإسلام مما علق به من ظواهر غريبة عن روحه والعودة المباشرة إلى القرآن بالإعراض عن تأويلاته غير المناسبة لا لمقاصد ولا لمتطلبات المرحلة الراهنة. ومن هذا التيار تولدت الحركات

السلفية بتلويناتها العديدة، المغرقة منها في الماضوية، والمستعدة منها بدرجات متفاوتة للتفاعل مع مستجدات العصر، وإلى هذا التيار كذلك تُعزى مقاومة الطرقية والمعتقدات الشعبية المحتوية في نظر أصحابه على نصيب من الشرك، إلا ان الماضي الذي يحن إليه السلفيون ليس الماضي التاريخي بصراعاته ومآسيه، بل هو ماض متمثل، انتقيت له ومنه العناصر الإيجابية وضُخّمت، وغُيب ما لا يتلاءم والنظرة المثالية التي نُظر بها إليه.

وقد ظُن في فترة ما ان التيار «الإصلاحي» السلفي يمثل الفكر الإسلامي في العصر الحديث تمثيلاً أفضل من التيارات المنافسة، ولكن السلفية وصلت في الحقيقة إلى طريق مسدود، وتم تجاوزها بالتدريج عن يمينها وعن يسارها ـ إن جاز تطبيق هذين المعيارين المنتميين إلى المجال السياسي على المجال الديني ـ فضلاً عن استمرار الإسلام الرسمي في الوفاء لما استقرت عليه شؤون الدين في عصور الركود، وقد اكتفى في مستوى الإنتاج بالشروح والحواشي واجترار المقولات التقليدية، وفي مستوى الوظيفة بشرعنة الأنظمة القائمة، وضعفت صلته بالواقع المتغير والسائر بخطى حثيثة نحو التشعب والتعقيد.

فعلى يمين التيار الإصلاحي السلفي ظهر الإسلام الحركي مجسماً في «الإخوان المسلمين»، وحزب التحرير، وجماعات التكفير والهجرة، وأمثالها. وإذا كان حشر كل هذه الحركات في خانة واحدة قد يؤدي إلى طمس ما حصل في نطاقها من تطور وما بينها من فروق هامة أحياناً، ولاسيما في مدى تبنيها للوسائل العنيفة في تحقيق أغراضها، فإن ما يجمع بينها هو طغيان الهاجس السياسي، وتحول الدين على يديها إلى إيديولوجيا نضالية، دفاعاً عن هوية تُعتبر مهددة، وعن وحدة منشودة صائرة إلى الانحلال والتفكك، وليس من باب التجني عليها ما شاع من نعتها بالإسلاموية، باعتبار غلبة السياسي التعبوي عليها، وتقلص البعد الروحي في أدبياتها، وضمور التنظير العميق المتماسك في القضايا الكلامية والأصولية المطروحة على

الضمير الإسلامي المعاصر. وقد احتلت هذه الحركات الإسلاموية واجهة الأحداث منذ الانتصار الذي حققه الإسلام الشيعي الاحتجاجي في إيران، واستفادت من ضعف التيار القومي إثر هزيمة ١٩٦٧، ومن التمويلات السخية التي أنعم عليها بها «إسلام البترول»، حيث رأى في اتجاهها المحافظ، قبل حرب الخليج الثانية بالخصوص، نصيراً في مناوءة الدعوة إلى تحديث أنظمة الحكم العشائرية القروسطية في الجزيرة العربية، وهي التي كانت تخشى العدوى من قيام أنظمة عربية ديمقراطية تُسقط ذريعة الدفاع عن الإسلام في تبرير تسلطها.

أما على يسار التيار الإصلاحي السلفي فظهرت النزعات القومية والاشتراكية بمختلف تلويناتها. وقد احتلت فيها الاهتمامات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مكان الصدارة. على حساب الاهتمامات الدينية التي كانت تشغل بال المسلمين. ولم تتوان هذه النزعات عن توظيف الدين لخدمة أهدافها، فوقعت من حيث لم تقصد في فخ المزايدة على الإسلامويين، ولم يجن الفكر الإسلامي من ممارساتها ما به يواجه بطريقة ناجعة التحديات القيمية التي كانت تصاحب الانخراط في عملية التنمية التي أرادت الأنظمة القطرية ان تجند لها كل الطاقات.

وليس من قبيل المبالغة التأكيد على ان الفكر الإسلامي دخل القرن الحادي والعشرين وهو مكبّل بالمآزق التي خلفتها هذه التيارات والنزعات. وهو ما يدعو بإلحاح إلى إعادة النظر في المسلّمات التي يستند إليها، وإلى طرح جديد للقضايا التي دأب على عرضها بطرق عتيقة لا تستجيب البتة للمقتضيات المعرفية الحديثة، ولأفق انتظار الأجيال الصاعدة الراغبة في مكانة لائقة في العالم الذي من حولها.

من هنا كان تركيزنا على العلاقة بين الإسلام والحداثة والعلمانية، على أساس أنها علاقة مركزية وإشكالية، يتعين توضيح أبعادها، وتخليصها من الآراء المسبقة والقوالب الجاهزة. ولأننا حريصون على ان لا ننخرط في الخصومات القائمة بين

الملتزمين بفهم معين لكل ظاهرة من هذه الظواهر، فإننا سنهتم بتوضيح الخلفيات والرهانات الصريحة والضمنية الكامنة وراء كل موقف. ونحن حريصون كذلك في هذه العملية الدقيقة على ان ندرس كل ظاهرة بعين الباحث الذي يسعى إلى أقصى حدود التجرد والموضوعية، سلاحه ما استقر لدى "المجموعة العلمية" من مقاربات هي نتاج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة التي لم تتم بعد تبيئتها بما فيه الكفاية في جامعاتنا العربية.

على هذا الصعيد، من الضروري ان يُتناول الإسلام، على غرار سائر الديانات الكبرى، والتوحيدية منها بالخصوص، على انه في الأصل رسالة نبوية احتاجت للانخراط في التاريخ البشري إلى ان تتكيف مع الظروف الخاصة التي انتشرت فيها، بكل ما ينشأ عن هذا التكيف من انزعاج عن روح الرسالة، وحتى من زيغ صريح عن أهدافها، نظراً إلى ما تقتضيه المأسسة من ضوابط لا صلة لها بأصل الدعوة إلا بأشكال من التوظيف المتعسف. ولما كان المقام لا يسمح بالتعرض إلى كل المسائل التي لها صلة بالعلوم الإسلامية ورصد التحولات التي هي مدعوة إلى القيام بها، فإننا سنقتصر على إثارة ما يتعلق بمجالين محوريين هما مجال التفسير القرآني وعلم الكلام، نظراً إلى ان شهرة "الأستاذ الإمام محمد عبده" قامت بالخصوص على إسهامه فيهما.

لسنا في حاجة إلى الاستدلال على محورية النص القرآني في الإسلام، فهو المرجع والأساس في كل ما يعتقده المؤمن ويغذّي شعوره ويوجه سلوكه. إلا ان هذا النص لا يُقرأ قراءة مباشرة بقدر ما يُقرأ عبر نصوص ثوان تدون تأويلاته وتوظيفاته التاريخية المتعددة. ويتجلى هذا التأويل بالخصوص في التفاسير القرآنية. ولئن ميز القدماء بعد عصر الطبري (ت ٣١٠هـ) بين التفسير والتأويل، وخصوصاً لما ظهر التأويل الشيعي الباطني والتأويل الصوفي الإشاري، فإن البحوث اللسانية الحديثة تؤكد ان كل نص، مهما بدا معناه واضحاً صريحاً. إنما يخضع فهمه

لمواضعات اللغة التي كُتب بها ولقواعدها. ولكنه يخضع كذلك عند قراءته لشخصية القارئ ولثقافته، مثلما يخضع للظروف التاريخية التي تتم فيها القراءة. وبعبارة أخرى، لا وجود البتة لقراءة بريئة، ولا لنص قطعي الدلالة، إذ كل نص ولاسيما إذا كان نصاً دينياً تأسيسياً مثل القرآن قابل لعدد لا يُحصى من التأويلات في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال.

ولقد ظهرت في القرنين الأخيرين عدة تفاسير قرآنية حاول أصحابها تحيين هذا الفن حتى يتماشى والمعطيات الجديدة التي طرأت على المعرفة والثقافة الإنسانيتين، وميزت أوضاع المسلمين إثر ما اعتراهم من صدمة الحداثة. وذهبت هذه التفاسير مذاهب شتى، بحسب شخصية أصحابها وظروفهم الخاصة. وإن دلت هذه الجهود على شيء فإنما تدل على الوعي ـ الغامض على الأقل ـ بضرورة تجاوز ما في التفاسير الكلاسيكية من فهم لم يعد يستجيب لما ينتظره المسلم المعاصر وهو يقرأ نصه المقدس، وقد تبدلت ظروفه وتطورت معارفه وغزته الآراء المتناقضة والآراء الممجدة والمناوئة على السواء. ولعل السمة الغالبة على التفاسير الحديثة، رغم وفرتها العددية، أنها ما زالت مقيدة بالأسيجة التي وضعها العلماء المسلمون في القديم وجمعوها فيما يسمى بـ "علوم القرآن"، على غرار ما أثبته الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان. وهذا ـ فيما نرى ـ هو السبب الرئيسي في ان أي تفسير من هذه التفاسير لم يتمكن من ان يفرض نفسه على الساحة الفكرية الإسلامية، وأن يحتل في نفوس المسلمين وعقولهم مكانة شبيهة بما كان لتفاسير الطبري أو الزمخشري أو الرازي في عصورهم.

إن هذا التشخيص يفرض مراجعة عدد من المسلّمات يقوم بها المفسر قبل إقدامه على عملية صعبة محفوفة بالمخاطر في مستوى ترجمة الكلام الإلهي وتقريبه من الأذهان. ونذكر من بينها على وجه الخصوص:

١ ـ العدول عن الوهم بأن للنص القرآني معنى واحداً أوحد، وما على المفسر إلا ان يكتشفه بواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات التي اتفق عليها "العلماء". فإذا كان القرآن صالحاً لكل زمان ومكان فإن ذلك يعني في المقام الأول أنه يخاطب المؤمنين على حسب مؤهلاتهم وثقافاتهم، فلا يُعقل ان يتجمد فهمه وتتكلس دلالاته في حدود ما استخلصه منه السلف، وهم الذين لم يتوفر لهم من المعارف ما توفر لمعاصرينا، وما لا ينفك يتضاعف بفضل تقدم التقنيات المذهل. لقد كانت معلوماتهم محدودة بحدود النقل الشفوي أو المخطوطات العزيزة المنال، وشتان ما بين كمية هذه المعلومات المتواضعة وما سمحت به الطباعة في مرحلة أولى ثم ما تسمح به الآن تقنيات الاتصال الحديثة.

٢ ـ ويترتب على ذلك ان المفسر، مهما أوتي من علم ومن تقوى لا يستطيع إلا ان يقترح تأويلاً ما، مدعماً لا محالة، ولكنه يبقى أحد التأويلات الممكنة، مع مراعاة منطق النص ذاته وعدم إسقاط (projection) ما لا ينتمي إلى مجاله الطبيعي. فلم يعد مقبولاً اليوم ان نقرأ تفاسير تبدأ بعبارة من أمثال "يقول تعالى"، إذا ما قاله تعالى هو ما ورد في النص لا ما يستخرجه منه المفسر.

٣ ـ وقد كانت القاعدة في التفسير، ومازالت إلى حد بعيد، أنه ينطلق ـ عن وعي حيناً وبدون وعي أحياناً ـ من مقولات علم الكلام المقبولة في نطاق كل فرقة، ويُخضع لها النص المفسَّر قسراً في عديد الحالات. وقد آن الأوان لعكس هذا المنهج في التعامل مع النص القرآني بصفة جذرية. ومعنى ذلك ان يستقل التفسير عن علم الكلام، أو بالأحرى ان يكون علم الكلام الجديد مستنبطاً منه لا محدداً لفهمه وتأويله، ولا ضير حينئذ من ان تطبّق على النص القرآني المناهج النقدية التاريخية، التي توظف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتقارن بين ما جاء في المصحف وما كشفت عنه الحفريات أو ورد في نصوص دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية، دون إهمال ما يمكن ان تفيده

القراءات المختلفة للمصحف العثماني، الشائعة منها والشاذة، وما وصلنا من قراءات المصاحف غير الرسمية، من قبيل مصحف ابن مسعود ومصحف أبيّ.

٤ ـ ويقتضي تجديد التفسير من ناحية أخرى الإعراض عن المنهج الخطي الذي يتابع ترتيب سور المصحف وترتيب الآيات في نطاق كل سورة. فمن شأن متابعة هذا الترتيب ان تغفل عن المحاور الأساسية، وان تُضيعها في خضم الأغراض الرافدة لها والمحيطة بها. إن ما يلاحظ اليوم من تشظي التفسير إنما مرده إلى ان التعمق الذي يتطلبه تفسير محور واحد أو غرض من الأغراض القرآنية يفرض مقدار لا بأس به من التخصص، إلا ان تراكم التفاسير الجزئية سيؤدي لا محالة طال الزمان أو قصر إلى بروز تفاسير تأليفية تستفيد مما يتوصل إليه الباحثون ويستقر عليه مؤقتاً رأي زمرة العلماء المختصين، كما يحصل بالنسبة إلى "الكتاب المقدس" عند علماء التفسير المسيحيين.

٥ ـ كما يقتضي على صعيد آخر توخي مقاربة مغايرة تمام المغايرة للطريقة المعهودة في تناول النص القرآني، وهي فصلُ آياته بعضها عن بعض، واعتبارها وحدات مستقلة عن مجمل النص وعن "سياسته" العامة (économie du Texte) فلا مجال في نظرنا مستقبلاً لتفسير يقتطف آية أو جزء من آية، ويبني عليها من النتائج ما لا يستسيغه منطق النص الداخلي، والعلاقات الضرورية بين مختلف آياته.

٦ ـ ويقتضي تجديد التفسير كذلك، وفي صلة بالمقتضيات المنهجية الآنفة الذكر، وضع آيات المصحف في سياقها التاريخي من جهة، وفي سياقها المعنوي من جهة ثانية. وإذا كان من شأن هذا المنهج ان ينسِّب عدداً من المعطيات الواردة في النص، فإن هذا التنسيب ليس خطراً عليه بحال من الأحوال، باعتبار انه نص يخاطب الناس بما يفهمون، ويأخذ في الاعتبار المستوى الذهني لمجتمع الدعوة، وأن

المعطيات النسبية تحتفظ بقيمتها كاملة متى روعي القصد منها والغاية التي ترمي إليها.

٧ ـ وعمدة التفسير القرآني المأمول انه يطلَق بصفة نهائية الحرفية التي ما انفكت تلازم هذا الفن منذ بداياته، والتي تمثل بلا شك العائق الرئيسي دون التعامل مع النص القرآني على انه كتاب حي يخاطب المؤمن مباشرة خطاباً شخصياً الآن وهنا، فالتشبث بظاهر الآيات، وأحياناً بمنطوق آية أو جزء منها، بلا اعتبار لروح النص ولما أريد من وراء الألفاظ. تعامل من النص المقدس بمكانته السامية، وليس سوى تحنيط له، ولو تأمل المسلم سلوك الرسول مع ما كان يتلقاه من الوحي، وسلوك أكابر صحابته مع ما كان يبلّغهم إياه، لتبين ان ذلك هو السبيل الذي كانوا يسلكونه، وأن الانزياح عنه قد تم في فترة لاحقة تحت وطأة إكراهات لا صلة لها بالموقف الأصلي من الرسالة النبوية.

وبعبارة أخرى فالمستقبل سيكون بلا ريب لتأويلية (هرمنوطيقا) جديدة تفسح المجال لقراءة النص القرآني قراءات متعددة تستجيب لحاجات المؤمنين إلى معان متناغمة مع ظروفهم المستجدة، المادية والثقافية. ولئن كان من المتوقع ان لا تكون هذه القراءات كلها صالحة أو مقبولة، فالزمن كفيل بغربلتها والاحتفاظ بأفضلها، بحسب ما فيها من تماسك داخلي، ومن قدرة على الإقناع والبرهنة. ولا مجال فيها على كل حال لاحتكار الحقيقة، ولا للتبديع والتكفير، إذ هي تستند إلى تفكير فلسفي حديث قائم على الاستفهام والاستطلاع والبحث والمساءلة، ويختلف في مقدماته ومناهجه ونتائجه عن التفكير الدغمائي و"المدرسي" (السكولستيكي) الذي تبينت اليوم حدوده وأضراره، سواء على الصعيد النظري أو على صعيد الممارسة.

وخلاصة القول ان المسلم الواعي لن يكون مُلزماً بتأويلات القدماء وتخريجاتهم، بل سيكون تواقاً إلى إدراك الحكمة من كل معاني القرآن وأوامره

ونواهيه، وتذكيره وحجاجه، وقصصه وأخباره، ومن سكوته عن بعض الأمور وإلحاحه على أخرى، وإيجازه في مواضع وتفصيله في غيرها، ويكون في كل مرة باحثاً عن توجيهاته الأخلاقية وهدايته لخير الإنسانية وترقيها، متدبراً إياه كأحسن ما يكون التدبر، رافضاً ان يكون عليه رقيب سوى ضميره، موقناً ان ما عليه هو الاجتهاد وإخلاص النية، أما التوفيق فهبة إلهية لا يجوز ادعاؤها لأحد من البشر.

أما علم الكلام فلا اختلاف بين الدارسين اليوم في ان مباحثه التقليدية تواجه أزمة مصداقية حقيقية. لذا تفاوتت الحلول بين السعي إلى "كلام جديد" من منطلقات مغايرة، والتوفيق بين المقولات الكلاسيكية من جهة، والنظريات الفلسفية الحديثة من جهة أخرى، وحتى إنكار أية إمكانية لعلم كلام حديث في ظل تطور العلوم الإنسانية. وإذ كانت المماحكة حول التسمية غير مجدية، فإن الدين ـ أي دين ـ لا يمكن في نظرنا ان نستغني عن "تيولوجيا" أو "تيوديسيا"، أي عن جهد تنظيري ومحاولة عقلنة للمعطى الإيماني وتقديمه في شكل مستساغ في ثقافة العصر، وملائم لأوضاعه المجتمعية. وعلى هذا الأساس فإننا نرى مستقبل علم كلام إسلامي متمتع بقدر أدنى من المصداقية قائماً على جملة من المرتكزات نوجزها فيما يلي:

١ ـ لقد نشأ علم الكلام تاريخياً تحت تأثير عوامل رئيسية ثلاثة:

نشأ أولاً من الانتقال الطبيعي من مرحلة الإيمان العفوي المبكر إلى مرحلة الإيمان المعقلن، الباحث عن الأدلة والبراهين لمحتوى ذلك الإيمان.

ونشأ ثانياً من صلته بالظروف السياسية التي شهدت تناحر الصحابة وتقاتل المسلمين على الحكم، فكان علم الكلام يسعى إلى الإجابة عن مصير هؤلاء المتقاتلين وعن صفة سلوكهم وتبعاته. وبالتالي عن صفات المؤمن والتقي والكافر والعاصي والفاسق وما إليها.

ونشأ ثالثاً من الاحتكاك بالفلسفة اليونانية ومقولاتها المنطقية والفيزيائية وغيرها، حتى غدت مباحث «دقيق الكلام» في الزمان والمكان، والأيس والليس، والوجود والعدم، والحركة والعلم، الخ، مستولية على الجزء الأوفر من اهتمامات المتكلمين، في مقابل «جليل الكلام» المتعلق بوجود الله وصفاته، وبالنبوة والوحي، والمعاد والجزاء، وما شابهها من الأغراض الدينية البحت. وتطور علم الكلام بعد ذلك حسب منطقه الذاتي، بحيث انفصل بالتدريج عن العوامل التي كانت وراء نشأته.

وبناء على هذا الواقع التاريخي فإن العامل الأول في نشأة علم الكلام يبقى صالحاً لكل الجهود الحاضرة والمستقبلة، في تقديم المعطى الإيماني تقديماً يناسب المعقولية (rationalité) الحديثة لا العقلانية (artionalisme) وحدها، ولا يتجافى عن ما تقره علوم الإنسان والمجتمع من حقائق لم يكن القدماء يعرفونها، ولا تخطر على بالهم أو يتصورون وجودها مجرد التصور. ومن الغباء ان يعزف المتكلم اليوم وغداً عن مكتسبات علم النفس أو علم الاجتماع مثلاً بدعوى انها ملحدة، أو أتى بها ملحدون، أو تؤدي إلى الإلحاد، فوظيفته الرئيسية إنما هي الفهم بكل الأدوات المتاحة، ثم الإفهام والإقناع بالوسائل التي يعرفها المخاطب، لا بالحجج والبراهين العتيقة والغريبة عن عالمه الذهني.

إن الدفاع عن العقيدة يقتضي في المقام الأول تمثلها تمثلاً صحيحاً، أو أقرب ما يكون إلى الصحة بحسب معايير العصر، وهو ما يغفل عنه في الغالب الذين يخافون من كل تغيير، والذين يتمسكون بما ارتضاه السلف من هذا المجال، فالدفاع لم يعد مجدياً بترديد ما جاء على ألسنة القدماء، واعتباره أفقاً لا يمكن تجاوزه، بل لابد من نقده بكل جرأة وثقة في النفس، بنفس الجرأة والثقة اللتين تُنقد بهما المعارف الحديثة، لاسيما وأن لا أحد يدعي فيها الكمال والإطلاقية.

وأما العامل الثاني فلا شك ان له مبررات قوية زمن النشأة، ولكن ما مناص من الاعتراف بأنه كان ذا آثار سيئة عديدة، ما زال ضررها يتفاقم مع الأيام. فارتباط علم الكلام بالسياسة لم يجن منه الدين سوى التدجين والتبعية، وخسرت فيه السياسة كذلك، إذ حال دون ان تظهر في أوساط المسلمين طوال تاريخهم نظرية في النظام السياسي وفي مؤسساته تشرّع لمحاسبة الحكام وللتداول السلمي المنظم على الحكم.

وبالنظر إلى تطور الأوضاع في البلاد الإسلامية فإن فك الارتباط بين علم الكلام والسياسة لن يتأخر كثيراً، فالممارسة الفعلية في نطاق الدول الوطنية وتطلعات الناس في كل مكان إلى ان يكونوا مواطنين معنيين بإدارة شؤونهم العمومية بحسب ما تقتضيه مصلحتهم، ثم شيوع قيم الديمقراطية والعدل الاجتماعي، والإيمان بجدوى التفريق بين السلطة وضرورة تولي المناصب العليا في الدولة عن طريق الانتخاب الحر النزيه، كل ذلك سيؤدي إلى هذا الفصل على المستوى النظري كذلك. ولن تكون نظرية الخلافة عند أهل السنة والإمامة عند الشيعة إلا ذكرى لما كانت عليه أحوال المسلمين في عصور ما قبل الحداثة.

وأما العلاقة بين علم الكلام والفلسفة فالأمر فيها يتطلب ثورة معرفية حقيقية. فالمنطق اليوناني الذي انبهر به المسلمون أيما انبهار فوظفوه وهم متيقنون من انه يوصل إلى اليقين قد ظهرت اليوم حدوده، وبرز مدى ارتباطه بالرياضيات والفيزياء القديمة على وجه الخصوص. والمقولات الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية التي كانت تتمتع بسلطة شبه مطلقة على العقول والنفوس، صارت هي كذلك في جملتها في عداد المعارف المتحفية، وذات قيمة وثائقية ليس إلا، وتجاوزتها الفلسفات الحديثة بأشواط عديدة. صحيح ان الفلسفة أضحت في أيامنا في أزمة، لأنها كانت منذ نشأتها على صلة وثيقة بالمعرفة العلمية، ولكن العلوم الآن تقدمت وتفرعت وتشعبت، إلى درجة امتنع معها استخلاص نظرية تأليفية تربط بين أجزائها، كما كان الشأن في القديم عندما كانت الفلسفة تقوم بهذه الوظيفة التأليفية بامتياز. ورغم ذلك

فإن النظريات الفلسفية القائمة تبقى، مع محدوديتها، المقاربات الضرورية لكل معرفة عصرية أياً كان فحواها، بما في ذلك المعرفة الدينية، ويعني ذلك فيما يخص موضوعنا انه لا سبيل إلى الاحتفاظ في علم الكلام بمقولات لم تعد لها قيمة تفسيرية، ولا دلالة عند معاصرينا، من مثل العلة الأولى وواجب الوجود، والمحرك الأول، والجوهر، والعرض، والعناصر الأولى، والعقل الفعّال، وما إليها مما يتعلق بالحركة والسكون، والخلاء والأجرام السماوية، وتكوين الأجسام البسيطة والمعقدة. فقد تكفلت علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفلك بإثبات تهافتها، كما تكفلت بمعية الكشوف الأثرية والحفريات بتثوير معرفتنا بتاريخ الكون، وبنظامنا الشمسي، وبوجود الإنسان على وجه الأرض، وعلاقته بالكائنات الحية الأخرى.

ولعل من أهم ما يميز الكلام القديم أنه ممحور حول الله، بينما لن يستطيع الكلام في المستقبل ان ينفك من الانطلاق من الإنسان، ومن معرفة تكوينه وحاجاته، للارتقاء بعد ذلك إلى تلبية الدين لجملة من هذه الحاجات على نحو أفضل وأشمل مما تلبيه الظواهر الأخرى. وهو في ذلك إنما يساير الخاصية الرئيسية للمعرفة الحديثة، ألا وهي الاستناد إلى الأساليب والأدلة التجريبية، والاستفادة من الأدلة التاريخية والاجتماعية والنفسية الاختيارية. ولئن كان البحث قديماً مركّزاً على صدق القضايا أو كذبها، وعلى أحقيتها أو بطلانها، فإنه سيخوض مستقبلاً في الآثار المترتبة على الاعتقاد بقضية ما، وبيان أفضليته بالنسبة إلى عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

وعلم الكلام، بما هو رأس العلوم الدينية وعمدتها، لن يكون قادراً كذلك على تجاهل فروع العلوم الإنسانية ومناهجها ونتائجها ذات الصلة المتينة بموضوعه، وهي في عصرنا علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وتاريخ الأديان، وعلم الأديان المقارن، والإناسة الدينية. وكتباً مما يعرفه الطلبة في الجامعات ويدرسونه مثلما

يدرسون الاختصاصات العلمية الأخرى ويتخصصون في أحدها مع إلمام يسير بالاختصاصات القريبة منه والمساعدة له، على غرار اللسانيات والقانون والتاريخ.

إن علماء المسلمين ينقسمون في أيامنا هذه إلى فئتين كبيرتين:

١ ـ فئة أولى ذات تكوين تقليدي وتجهل جهلاً مأساوياً أسس المعرفة الحديثة وكشوفاتها المذهلة، حيث يقتصر زادها منها على الأصداء غير المباشرة، وعلى التلاخيص المخلة. وبما ان «من جهل شيئاً عاداه» فإنها تتوجس منها خيفة، وترمي كل من يتجرأ على إعادة النظر في الموروث من علم الكلام، أو من غيره من العلوم الإسلامية، على أسسها بشتى النعوت التهجينية. ولسنا في حاجة إلى الاستدلال على هذه الظاهرة، إذ هي الغالبة على الأدبيات الموسومة بالإسلامية.

٢ ـ أما الفئة الثانية فمطّلعة على المعرفة الحديثة، ومتمثلة لها تمثلاً جيداً أحياناً، بل مشاركة فيها مشاركة مرموقة في بعض الحالات، ولكنها تتجنب في الغالب تطبيق معرفتها على المعرفة الإسلامية، من باب التقية وطلب السلامة. وقلما تجد من يقرن المعرفة بالتطبيق، ويذهب بتفكيره إلى منتهاه المنطقي.

ويكفينا في هذا الصدد ان نثير قضية من المسكوت عنه في الغالب، ومن المغيب في علم الكلام المعاصر، رغم ان الخوض فيها برؤية جديدة أمر متأكد وتترتب عليه نتائج خطيرة وحيوية. فمن المعلوم ان مفهوم الوحي مفهوم قرآني، ولكن توضيحه وبيان المقصود منه مما اهتم به علم الكلام، وإن على نحو موجز وسريع، وكأنه من «المعلوم بالضرورة»، نظراً إلى التفكير الغيبي والأسطوري كان أمراً مشاعاً لدى الخاصة والعامة، وإلى ان الأنموذج المعرفي الذي كان سائداً لدى اليهود والنصارى كما لدى المسلمين هو الأنموذج الأرسطي، رغم ما يثيره من مشاكل، ورغم ان حلوله لم تُقنع العديد من الفقهاء والمتصوفة والعرفانيين. وهكذا تمحورت الخصومة الشهيرة بين المعتزلة وأهل الحديث حول مسألة خلق القرآن، ثم استقر الرأي لدى

الأشاعرة على التمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي. وقد ذهب في روع القدماء ان الإقرار بدور إيجابي ما للنبي من شأنه أن ينفي عن القرآن صفته كلاماً لله، ولم يتصوروا انه يمكن ان يكون كلام الله وكلام محمد في الآن نفسه، والحل ان القرآن ذاته يصرح بأنه نزل على قلب الرسول، وان من بين القدماء أنفسهم من اعتبر ان جبريل إنما نزل بالمعنى، وأن النبي هو الذي عبّر عن ذلك المعنى بلغة بشرية.

إن الاعتراف بأن الوحي تعبير عن التجربة النبوية المتميزة، وأن هذه التجربة لا تلغي التأثيرات المجتمعية والثقافية والنفسانية التي لم يكن النبي بمعزل عنها، هو اعتراف بأثر تلك العوامل في صياغة النص القرآني في صبغته الشفوية الأصلية، قبل ان يدوّن في المصحف، ويخضع لصنوف الفهم والتأويل والتوظيف. وعلى هذا الصعيد بالذات، تظهر بوضوح العلاقة بين علم الكلام والتفسير، إذ يقتضي العدول عن المنهج المتعارف في تناول النص، وفي بيان إعجازه، الإقرار بأن فيه من الأخبار والقصص والقيم ما يعكس الإتيان بمعارف ذات صبغة علمية، بالمعنى الذي نفهم به العلم اليوم. بقدر ما يرمي إلى الاعتبار، وإلى تربية النفوس على الفضائل، واستلهام التجربة النبوية السامية.

وقد كنا اقترحنا في عمل سابق، وفي صلة بمباحث علم الكلام، ان يعاد النظر في مفهوم ختم النبوة، وأن لا يُكتفى بفهمها بصفتها تعني الحلقة الأخيرة من سلسلة النبوات، بل ان تُفهم ـ على خطى إقبال ـ باعتبارها «ختماً من الخارج» وإعلاناً عن الخروج من مرحلة طفولة البشرية إلى مرحلة نضجها، أي ان رسالة محمد تضع حداً لاتكال الإنسان على القوى الغيبية، وتفتح أمامه آفاقاً شاسعة للعمل والإبداع بوسائله الذاتية، يكون فيها حراً في اختياراته، ومسؤولاً عنها مسؤولية شخصية، وما نحسب إلا ان هذا الفهم أكثر انسجاماً مع منطق الرسالة، ومدعو إلى ان يترسخ في ضمائر المؤمنين، فيستخلصوا منه النتائج العملية التي تبعدهم عن المآزق التي يتخبطون فيها

ولا يجدون إلى الخروج منها سبيلاً، لأنهم يظنون انهم مكبلون بما جاء في المصحف في حين أتى القرآن لتحريرهم وكبلوا هم أنفسهم بتأويل له مخصوص.

تلك نماذج من التوجهات الكبرى التي يبدو لنا ان علم الكلام سيسير على ضوئها في مستقبل الأيام، وهي توجهات من شأنها ان تثير الكثير من الجدل والنقاش والأخذ والرد. إلا ان صراع الأفكار حولها وحول غيرها من القضايا هو الكفيل بإبراز الصالح منها، ولن تفيد فيها الرقابة الرسمية والمجتمعية، مثلما لن ينفع الإرهاب الفكري وتكميم الأفواه. فالعالَم الإسلامي مُقبل على مراجعات جذرية لمقولاته التقليدية، بما فيها الكلامية، سواء بفعل شيوع القراءة والكتابة. والاطلاع المتزايد على الكشوف المعرفية الحديثة، وارتفاع مستوى الحياة عموماً، واختلاف أنماط العيش والإنتاج عما كانت عليه في المجتمعات البسيطة، الزراعية والرعوية والتجارية، وأمثالها من العوامل الداخلية، أو تحت الضغط الخارجي الذي صار يطالب المجتمعات الإنسانية على اختلاف أديانها ومذهبياتها باحترام قدر أدنى من القواعد والقيم المشتركة المتفق عليها في المحافل الدولية، كما تجسمها المعاهدات والمواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة والمؤسسات التابعة لها.

ولئن أعرضنا عمداً في هذا المجال عن إثارة ما كان يُعتبر، في الأدبيات الاستعمارية والاستشراقية إلى عهد قريب، خاصية الإيمان الإسلامي، وهو التواكل والقول بالجبر أو بالإرجاء، وما يكثر حوله الجدل في أيامنا من التلازم بين الإسلام والعنف والإرهاب، فلأننا موقنون ان هذه الظواهر المجمعية إفراز لواقع معين ذي أبعاد متشعبة، سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، محلية ودولية، وأن التمادي في النظر إلى الإسلام، وإلى أي دين آخر، نظرة ماهوية (essentialiste) ليس من شأنه ان يعين على الفهم وعلى توفير الحلول الحقيقية للمشاكل التي يتخبط فيها المسلمون وغير المسلمين.

وفعلاً فإن تشابك المصالح في العالم المعاصر تطرح على البشر جميعاً تحديات مشتركة، تفرض عليها إعادة النظر في الكثير من المسلمات التي تنشرها وسائل الإعلام على أنها حقائق لا يرقى إليها الشك، وكأنها قدر محتوم. فالكل يعرف مقولة «نهاية التاريخ» التي راجت إثر انهيار الاتحاد السوفياتي وانتصار الرأسمالية على خصمها التاريخي الرئيسي المتمثل في النظام المسمى "اشتركياً". لكن هل الحداثة هي الانخراط في هذا النظام المنتصر؟ لابد لنا في هذا الميدان من ان نخضع هذه الحداثة للنقد، ونرى مزاياها وعيوبها في آن، لنتبين كيفية التأثير فيها وتوجيهها.

إننا نعني بالحداثة ذلك النمط الحضاري الذي دشّنته أوروبا وسارت فيه أشواطاً، وتخلّف عنه العرب والمسلمون، وأصبح اليوم كونياً لا خيار لأحد في الانخراط فيه، وإلا حكم على نفسه بالبقاء على هامش التاريخ. هو النمط الذي بدأ باختراع المطبعة، بما يسرته من نشر المعرفة على أوسع نطاق بعدما كانت منحصرة في أقلية ضيقة، وتتابعت مظاهره:

١ ـ في التقدم العلمي الباهر في شتى الميادين، وفي الاكتشافات والاختراعات التي غيّرت نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالم من حوله، وسهلت عليه طرق النقل والاتصال، وأنقذته من براثن الأوبئة والأمراض حتى تضاعف الأمل في الحياة عما كان عليه في الماضي.

٢ ـ وفي الازدهار الاقتصادي، ولاسيما الدخول في عصر التصنيع، وما نتج عنه من توفر للسلع ومواد الاستهلاك، وعموماً من رفاه.

٣ ـ وفي الحركة الفلسفية والفكرية التي دعمت مكانة العقل، ودافعت عن حريات التفكير والمعتقد والتعبير، وقاومت الأوهام والأساطير واحتكار الهياكل الكنسية لشؤون الدين.

٤ ـ وفي النظم السياسية التي كرست مبادئ علوية الدستور، والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وأمام القانون، والتمثيلية الشعبية. وضمنت حق المعارضة في التداول على الحكم بالطرق السلمية.

لم تعرف البلاد الأوروبية، منذ عصر نهضتها وعلى امتداد القرون الخمسة الماضية، قطيعة حقيقية مع أوضاعها الماضية، ولا طفرات تجسمت فيها المظاهر الحضارية المتجددة وغير المسبوقة. بل كانت هذه المظاهر ثمرة طبيعية لتطورها الذاتي ولتراكم التجارب والخبرات، حتى فيما يميز الفترة الأخيرة الموسومة عند بعضهم بـ«ما بعد الحداثة»، وما هي عندنا إلا إيغال فيها. وذهاب بعدد من توجهاتها إلى نتائجها القصوى. ورغم ذلك فإن للعديد من مظاهر الحداثة أعداء يمكن رد معارضتهم إلى الدفاع عن مصالح شخصية أو فئوية، أو إلى نزعة المحافظة والخوف من الجديد، المتأصلة في الإنسان، أو إلى الوعي بنقائص هذه المظاهر وعيوبها وحدودها. ولكن الرأي الغالب هو الإيمان بالتقدم، هذا الإيمان الذي تبلور في القرن الثامن عشر، وكان يُنظر إليه إلى مطلع القرن العشرين على أنه لا نهائي، بالإضافة إلى انه علامة على تفوق الرجل الأبيض وحضارته، فلم تحد من غلوائه سوى الكوارث التي تعاقبت على أوروبا منذ الحرب العالمية الأولى، والمتمثلة، علاوة على حربين ضاريتين، في النازية والفاشية والشيوعية، ثم فقدان المستعمرات وصعود نجم الولايات المتحدة الأمريكية.

وتبرز المقارنة بالوضع العربي إلى أي مدى كانت الحداثة بالنسبة إلى العرب صدمة عميقة الأثر في النفوس عندما استفاقوا على الغربيين يغزونهم في عقر دارهم، وهم الذين كانوا يعتقدون انهم أفضل الأمم، وأن دينهم يضمن لهم التفوق على الآخرين، ويأتيهم هؤلاء الغربيون «الكفار» بنظريات وقيم ونظم لم تنشأ في بيئتهم، ولم يكونوا مهيئين لاستقبالها أدنى تهيؤ. وأخطر ما في الأمر ان ما جلبه الاستعمار لم يُفرض كله بقوة الحديد والنار، بل كانت له قوة جاذبية لا تُنكر، وكانت محل

استنكار في جوانب الحياة المختلفة لا تُقاوم، بل فرضت نفسها في الواقع المعيش، وإن كانت محل استنكار في مستوى الشعور أو في مستوى الخطاب، لاسيما بالنسبة إلى من كانوا يجهلونها أو لم يستفيدوا منها.

ولئن كانت امتدادات هذا الماضي القريب الذي ميز القرن العشرين برمته ما زالت قائمة، فلم تتخلص البلاد العربية حتى الساعة من الاستعمار المباشر أحياناً وغير المباشر أحياناً أخرى، ولم تحقق الإقلاع الاقتصادي وتطوير أنماط الإنتاج تطويراً كافياً، ولم تشمل فيها فوائد الحداثة مختلف الشرائح الاجتماعية، ولم تعرف الثقافة السائدة وطرق التعليم ومحتواه نقلة نوعية، فإن ما حصل من تغير في طرق العيش وفي الذهنيات لدى فئات عريضة من المجتمعات العربية من جهة، وما آلت إليه الحداثة نفسها من اتساع خرجت به من كونها نمطاً حضارياً غربياً إلى كونها أفق انتظار البشرية قاطبة من جهة أخرى، ثم ما توفره إمكانات الاتصال الحديثة من الحصول على المعلومات من جميع الأصناف بسرعة لا مثيل لها، وتسارع حركة عولمة الاقتصاد، وازدياد تشابك المصالح بين أرجاء العالم، كل ذلك أدى في مفتتح هذا القرن إلى ضرورة التفكير والسلوك على أسس جديدة منقطعة الصلة أو تكاد بما كان مستقراً في العقول والنفوس طيلة قرون.

وبعبارة أخرى، فإن الحداثة لم تُضح اختياراً بقدر ما هي واقع، ينخرط فيه البعض عن وعي فيطمحون طموحاً مشروعاً إلى تحسينه وتوجيهه، وينساق إليه الآخرون مرغمين فيبقون في آخر القافلة، لا هم مستفيدون منها ولا هم باقون على أنماطهم الحضارية التقليدية. ولذلك فهم يجرون وراء السراب حين يطمعون في العودة إلى عصر البساطة والبراءة والسذاجة وتدخل القوى الغيبية لنصرة المؤمنين بالدين الصحيح، كما ينسجه المتخيل الجمعي، وكما تتداوله وتنشره على نطاق واسع أكثر الأدبيات الإسلامية ذيوعاً، وخصوصاً منها أدبيات الحركات الإسلامية.

على ان ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذا المقام هو العلاقة بين الإسلام والحداثة، لقد رأت الدعوة الإسلامية النور، على غرار سائر الدعوات الدينية الكبرى، في ظروف ما قبل حداثية، وكانت المنظومة التي ترتبت عليها متأثرة بداهة بتلك الظروف ولذلك فلا عجب ان تجد صعوبات جمة في التأقلم مع المعطيات الجديدة، وفي المقابل لا تدين الحداثة في نشأتها وتطورها للأديان، بل لعلها من بعض النواحي قد ظهرت في مناخ عدائي للدين، فهي في أفضل الحالات محايدة، فلا تدخل الاعتبارات الدينية في اهتمامات العلماء والمهندسين والتكنوقراطيين عموماً.

وهنا بالذات تبدو بجلاء حدود الحداثة، فالإنسان هو الإنسان عبر الزمان والمكان، وهو في حاجة بصفة خاصة إلى ما يضفي معنى على حياته، بينما يغيب هذا المعنى فيما تنجزه الحداثة وفيما تبشر به. وقد جُرّبت الايديولوجيات الدنيوية البحتة فكانت عاجزة عن ان تحل في هذا المضمار محل الدين، فلا غرابة ان تنضاف هذه الحاجة إلى الصعوبة التي يجدها الدين في مسايرة العصر، لتؤديا إلى القلق الوجودي وانتشار الأزمات النفسية لدى الشباب على الأخص.

يضاف إلى ذلك ان التحررية الاقتصادية الوحشية أدت، حتى في البلدان الغنية، إلى تكاثر القابعين على قارعة الطريق، لا يجدون سبيلاً إلى مسايرة مقتضيات المنافسة الشرسة والسعي المحموم نحو الربح المادي العاجل على حساب مصالح العمال والمستهلكين وكل من لا ينتمي إلى الحلقة الضيقة للمستثمرين وأصحاب رؤوس الأموال والأغنياء بوجه عام. ولم تعد المواقف التي تبنتها المؤسسة الدينية التقليدية في تبرير الفقر والتفاوت الطبقي المجحف مقنعة لعموم المؤمنين، وقد تبين لهم ان الفقر ليس قدراً محتوماً، وأن له أسباباً بشرية بحتة تستدعي المعالجة.

وما العدل الاجتماعي إلا إحدى القيم التي أفرزتها الحداثة ذاتها، وتلتقي فيها مع مقاصد الرسالات النبوية عموماً. ولكن خاصية عصرنا انه يعاني من أزمة قيم

حقيقية، نتج عنها الضياع وشيوع العطش إلى ما يروي الروح ويغذي الوجدان. ومن الجلي ان التعويضات المشاهدة في توظيف الدين لخدمة أهداف سياسية ليس من شأنها ان تحل هذه الأزمة، هي بالعكس تُفاقمها وتؤخر ساعة الخلاص من المشاكل النظرية والمجتمعية على السواء، مما يفرض تكاتف الجهود لإبداع أخلاقية (éthique) مناسبة للأوضاع المستجدة.

فمتى دُخلِنت هذه الأخلاقية أمكن الحديث عن دور إيجابي للدين، فيكون بمقتضاه غير واقع في تبرير النظام القائم أو أي نظام يحتل مكانه، بقدر ما هو موجه للاختيارات الكبرى التي تهم مصير البشرية. ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ العمل الدؤوب على إيقاف السباق المحموم نحو التسلح. فقد أخفقت الحداثة إلى حد الآن في القضاء على العنف، ولاسيما الصادر عن الدول، ووصل الأمر إلى حالة الخطر القصوى، نظراً إلى ان انتشار الأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل بأنواعها أصبح يهدد مصير الحياة على وجه الأرض، وإلى ان هذه الأسلحة أضحت تحصد الألوف، بل الملايين، من الأبرياء العزل، والأكثرية المطلقة من ضحاياها هم من المدنيين الذين لا حول لهم ولا قوة، وليسوا مسؤولين عن أسباب النزاعات المسلحة.

٢ ـ إيقاف التيار الجارف الذي يقدم مصلحة رأس المال على مصلحة البشر، ويقدس قانون السوق، حيث ينبغي تقديس الإنسان واعتباره الهدف الأسمى من كل نشاط اقتصادي.

٣ ـ القضاء على التفاوت المجحف بين الأمم وداخل كل دولة، فقد بلغ هذا التفاوت درجة وقحة يقبع بمقتضاها مئات الملايين من الناس في العوز المطبق والمرض والأمية، بينما تتكدس الثروات الطائلة في أيدي أقلية ضئيلة لا تدري ما تفعل بها.

٤ ـ احترام الخصوصيات الثقافية والدينية لكل المجموعات البشرية، مهما كان وزنها الديمغرافي أو السياسي. فغير خاف ان إخضاع الإنتاج الثقافي لقواعد الاقتصاد المادي من شأنه ان يقضي على هذه الخصوصيات وأن ينمّط الفكر تنميطاً قاتلاً للإبداع.

٥ ـ تعميم الوعي بضرورة سلوك جديد في كل ما يتعلق بالتنوع البيولوجي وبالطاقات غير المتجددة، إذ تلك مسؤولية مشتركة تجاه الأجيال القادمة. لم تأخذ بعد حظها في سلّم الأولويات.

٦ ـ الترقي بالديمقراطية، هذا النظام السياسي الذي هو، حسب القولة المأثورة، أسوأ الأنظمة باستثناء كل الأنظمة الأخرى. ويقتضي هذا الترقي الحد من سلطة الأغنياء في التأثير بشتى الوسائل في الناخبين، وتوجيه مواقفهم عن طريق التحكم في وسائل الإعلام حتى تدافع عن مصالحهم وامتيازاتهم. كما يقتضي البحث المتواصل عن مشروعية للحكم لا تكون فيها رهينة للأغلبية الشكلية، مع العلم بشيطانية الطرق الحديثة في قلب الحقائق وتضليل الرأي العام وتعميم الاستلاب. فعزوف نسبة متزايدة من الناخبين في البلدان الديمقراطية عن الإدلاء بأصواتهم في المواعيد الانتخابية هو مؤشر قوي على أزمة الديمقراطية في عقر دارها، وشعور المواطنين العاديين في تلك البلدان بابتعاد رجال السياسة المحترفين عن خدمة الصالح العام. ويضاف إلى هذا العزوف ما سنته تلك الديمقراطيات في الآونة الأخيرة من قوانين استثنائية تحد بصفة خطيرة من الحريات الأساسية ومن حقوق الإنسان، بذريعة مقاومة الإرهاب، بله سماح النظام الديمقراطي في عدد من تلك البلدان ذاتها بتولي الحكم في أعلى مستوى لأشخاص يحملون ايديولوجيا متطرفة، أو غير أكفاء وحتى مجرمي حرب.

إن هذه المشاغل ليست بالطبع مقصورة على المسلمين، ولا على أتباع أي دين آخر، ومن المفروض ان تنهض بها التنظيمات السياسية ومؤسسات المجتمع المدني والمنظمات الدولية. وإن الإضافة التي بمقدور الدين ان يحققها بامتياز في هذا المجال إنما هي في توفيره لأخلاقية تحظي بمصداقية، ولقيم يمكن ان يستند إليها العمل في كل هذه الواجهات، وأهمها على الإطلاق قيمة الكرامة الإنسانية التي لا تقدم حقيقي بدون حفظها ودعمها في كل الحالات. وليس وقوع العرب في قبضة نظم استبدادية، ولا معاناتهم لمشاكل التخلف الاقتصادي والاجتماعي والعلمي، بغافرين لهم تماديهم في المواقف الماضوية النكوصية، في ظرف يتطلب التوجه نحو المستقبل ومواجهة التحديات الراهنة بعقلية جديدة.

وإذا كان العرب والمسلمون معنيين، مثل غيرهم، بالتفكير في الحداثة، ولا يمكنهم لا إنكارها ولا الهروب منه، فإنهم لا يستطيعون كذلك رفض العلمانية، بما هي انسحاب الرموز الدينية من الثقافة، ومن تنظيم المجتمع بمقتضاها، ونسارع بالقول إن الإسلام لن يخسر شيئاً حين يتخلص من ذهنية التحليل والتحريم، ومن أحكام الفقهاء، على غرار استغنائه إلى غير رجعة استغناء غير مأسوف عليه، عن أحكامهم في الرق جملة وتفصيلاً، فيقيّمها على حقيقتها؛ انها أحكام بشرية اصطبغت بالدين، وأدت وظيفتها في مجتمعات لها خصائص معينة، كانت بالخصوص محتاجة إلى المشروعية الدينية، تُسبغها على مؤسساتها، وتبرر بها وجودها على نحو معين، ولم يعد يقتضي تلك الأحكام لا الفهم العميق للرسالة المحمدية، ولا سير المجتمعات العصرية.

ولهذه الوضعية التي يباشر فيها المسلمون، أفراداً وجماعات، مسؤوليتهم في التشريع وسن القوانين الوضعية صفة لم ينقطع أغلب علماء الدين، ولفيف من المفكرين المسلمين، طيلة القرن الماضي عن معارضتها باعتبارها خطراً على الدين وغريبة عن الإسلام، وعن مهاجمة كل من يرى فيها أدنى إيجابية، ألا وهي العلمانية.

ولن نناقش في هذا المقام حجج الطرفين المتقابلين، بل لا نعتبر أنفسنا من الداعين إلى علمنة المجتمعات الإسلامية، إذ نحن واعون كل الوعي بأن العلمانية لا ينبغي ان تكون ايديولوجيا، ولاسيما تنقلب إلى ايديولوجيا معادية للدين، وهي ليست مثالية، إذ القوانين الدينية لا تخلو من محاسن، وقد وفّرت للجسم الاجتماعي عبر التاريخ التماسك والانسجام. وإنما نحرص أولاً وأخيراً على ان تكون نظرتنا إلى الحاضر والمستقبل نظرة واقعية.

إن الملاحظ النزيه لا يسعه إلا ان يقر بأن العلمانية، وإن ظهرت أول ما ظهرت في الغرب المسيحي، نتيجة من بعض النواحي للصراع مع الكنيسة، أصبحت ظاهرة شاملة لكل المجتمعات المعاصرة، وإن اختلفت تلويناتها وأشكالها من مجتمع إلى آخر. وحين نحلل الشعارات المعادية لها والرائجة في الأوساط الإسلامية، يتيسر ردها إلى عوامل أربعة كبرى:

١ ـ أولها الظن بأن الشريعة هي الفقه، بينما الشريعة إلهية، وتدل على الطريق الذي يجب على المسلم سلوكه، وعلى الاتجاه السليم في السلوك. أما الفقه فبشري بحت، هو ثمرة استنباط الأحكام بحسب مجموعة من القواعد، فهو برمته يحتمل الخطأ والصواب، وقد تأثر بالظروف التاريخية التي ظهر فيها.

٢ ـ وثانيها هو امتداد العقلية الماضية في الحاضر، والانشداد إلى مثل أعلى يُفترض انه موجود في عصر الإسلام الذهبي، وبالخصوص قبل فترة الانحلال والوقوع في براثن الاستعمار الأجنبي، والتأثر بالقيم السائدة في الغرب.

٣ ـ والعامل الثالث هو مصلحة الحكام ـ والساعين إلى الحكم باسم الإسلام ـ في انتشار المواقف الرافضة للعلمانية، فتلك هي الوسيلة الأنجع في التخلص من المحاسبة، وفي ديمومة الاستبداد بذريعة حراسة الدين والذود عن ثوابته ومقدساته.

٤ ـ أما العامل الرئيسي الرابع فهو عدم مساعدة البنى الاقتصادية في إفراز الوعي بضرورة التناغم بين النظرية والتطبيق. وفي هذا النطاق يمثل ضعف قطاع التصنيع، وغيابه غياباً تاماً أحياناً، عائقاً كبيراً في وجه الشعور بالحاجة إلى العلمانية.

وهكذا يتبين ان قضية العلمانية لا ينبغي ان توضع في إطار الخصومات المذهبية، بقدر ما ينبغي ان يُنظر إليها باعتبارها ظاهرة سوسيالوجية قبل كل شيء، حاضرة بدرجات متفاوتة في كل المجتمعات البشرية، وهي بعد بصدد التأثير وطبع الممارسة بطابعها. وباعتبارها تياراً تاريخياً عميقاً، لن تتمكن المجتمعات الإسلامية من تجنب الانخراط فيه، رغم ما تتعرض له في الوقت الحاضر من رفض في المستوى النظري.

وحين تنظر إلى كافة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، حتى تلك التي تدعي النظم القائمة فيها انها تطبق الشريعة، ترى رأي العين ان الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها تخضع في تنظيمها لقوانين وضعية خالصة، وأنها لا يمكن ان تكون غير ذلك. انظر، على سبيل المثال، وبدون ترتيب تفاضلي، إلى قوانين الطرقات والطيران المدني والملاحة، والبناء والملكية بأنواعها (العقارية، والأدبية، والخاصة بالأوراق المالية، الخ). والإدارة والتعليم بمختلف درجاته، والصحة، والوظيفة العمومية، والشركات والمحاسبة والضرائب، والجنسية، فضلاً عن الجمعيات والأحزاب السياسية والنقابات، وسترى ان هذه القوانين إما منعدمة تماماً في المنظومة الفقهية، أو متعلقة فيها بأشكال بدائية بسيطة من المعاملات. ولذلك اضطر المسؤولون عن هذه القطاعات الحيوية اضطراراً إلى سن التشريعات الوضعية الملائمة، حسب معايير دولية، لا أثر يُذكر فيها للانتماءات الدينية والمذهبية والعرقية.

وبإزاء كل الميادين التي شملتها العلمانية شمولاً لا يكاد يشعر به المواطنون، وأصبح في الضمير الجمعي لا يثير أي إشكال، هناك ثلاثة ميادين مازالت تستعصي

على العلمنة، وتتركز حولها المعارضة باسم الدين، وهي: الأسرة، والسياسة، وعدد من المخالفات أو الجرائم، التي يُعتبر لفيف من رجال الدين أنه لا مجال لسن عقوبات على مرتكبيها غير التي أثبتها الفقهاء في القديم على انها حدود الله، ولا اجتهاد فيها إلى يوم القيامة.

ونبدأ بمسألة الحدود هذه، فتطور الذهنيات في البلدان الإسلامية ـ وإن كان إلى حد الآن بطيئاً ـ من ناحية، والضغوط العالمية في اتجاه تبني كل الأنظمة للقيم المتعارف عليها بـ«حقوق الإنسان» من ناحية ثانية، هذان العاملان سيؤديان متضافرين في المستقبل المنظور إلى التخلي عن العقوبات الجسدية والمخلة بالكرامة البشرية، وخصوصاً عن عقوبة الإعدام المنافية للحق في الحياة، وحين نطبق على النصوص المتعلقة بـ«الحدود» القراءة التاريخية والمقاصدية للنص القرآني، يتضح لنا ان القراءة الحرفية هي المسؤولة عن الصبغة الإطلاقية التي أضيفت على عدد من الآيات والأحاديث، ولكنها ليست الأكثر وفاءً لروح الرسالة النبوية. وينطبق ذلك على عقوبة القتل العمد، مثلما ينطبق على عقوبات السرقة والزنى والقذف وشرب الخمر والحرابة والردة، وغيرها من المخالفات والجرائم.

ولا يغرنك خرق هذه القيم خرقاً سافراً أو مقنعاً في كثير من البلدان الغربية، التي كانت سباقة إلى الدعوة إلى حقوق الإنسان، وتتبجح باحترامها، ولاسيما منذ تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر. فالأنظمة الليبرالية الغربية لم تنفك عن الكيل في هذا المضمار بمكيالين: مكيال يهم المواطن الأصلي والرجل المسيحي الأبيض عموماً، ومكيال ينطبق على الآخرين (اليهود، إلى عهد قريب، والمسلمين والملونين والمستعمَرين، الخ). إلا ان عدم احترام هذه القيم والحقوق، بذريعة مقاومة "الإرهاب" أو غيرها من التعلات، لا يُغني ضحايا هذا التمييز عن ضرورة احترامها فيما بينهم وإزاء غيرهم. وإذا كان المسلمون عبر التاريخ سبّاقين إلى التسامح تجاه المخالفين لهم في العقيدة، فإن احترامهم لحقوق الإنسان الحديثة لن يكون إلا

امتداداً وتطويراً لسلوكهم عندما كانت لهم الغلبة الحضارية. وهو، على كل حال، ما ينسجم بالتأكيد مع مبادئ دينهم التي يحق لهم الافتخار بها.

ورغم ان الدعوة إلى "تطبيق الشريعة" وإلى مقاومة العلمانية «الغريبة عن الإسلام»، دعوة مغرية للبسطاء في عموميتها، فإن أصحابها لا يقصدون منها في الواقع إلا استمرار الامتيازات التي يتمتع بها الرجال على النساء في كل المجتمعات قبل الحديثة. ولذلك كانت «الأحوال الشخصية» هي المعنية في الدرجة الأولى، وكان تبرير نظام الأسرة البطريركي التقليدي تبريراً دينياً هو المقصود قبل غيره.

ولا نتردد في القول ان الثورة على هذا النظام وتغييره تغييراً جذرياً هو المعيار الأساس لمدى انخراط المسلمين في عصرهم، وللتخلص من الاستلاب الذي يذهب ضحيته الرجل دون وعي، وتذهب ضحيته المرأة بصفة صريحة، حين تُختزل قيمتها في أنوثتها وجسدها، فيوظف هذا الاختزال على أيدي الإسلامويين سلاحاً لمواجهة ما تتعرض له الجاليات الإسلامية المهاجرة من تهميش في الغرب، ومرهماً مسكناً لعلاج الأدواء الاجتماعية وفقدان المعالم المرجعية لدى جيوش العاطلين والنازحين وأبناء الطبقة البرجوازية الجديدة وبناتها. ذلك انه لا وجود اليوم لمجتمع جدير بالحياة الكريمة يسمح بتعطيل نصف طاقاته الإنتاجية، فيحصر بناته ونساءه بين الجدران، ويفصل بين الجنسين فصلاً مرضياً، ولا مكان لخصوصية مزعومة لا تساوي مساواة مطلقة بين الرجال والنساء، في العمل في الحقل العمومي، وفي الزواج وشروطه، وفي الطلاق والإرث، وفي سائر الحقوق والواجبات. إن ما نود التأكيد عليه في هذا الصدد هو ان الانتماء إلى الأمة الإسلامية ليس رهين الأنظمة السياسية بحال، سواء المفروضة على المسلمين أو تلك التي يختارونها بإرادتهم الحرة. فلقد أبقى الرسول على النظام القبلي القائم في بيئته العربية، ولم يسعَ البتة إلى إنشاء نظام سياسي بديل، لأنه لم يكن يعتبر سلطته المخترقة لذلك النظام والمتعالية عليه، من جنس سلطة الأكاسرة والقياصرة والملوك والأمراء وشيوخ القبائل. واقتضى منطق

الإمبراطورية التي أسسها الخلفاء من بعده إقامة نظام حكم مركزي استند لا محالة إلى الدين ولكنه ليس من متطلباته، بدليل ان انتشار الإسلام على نطاق واسع لم يحصل إلا عندما مرت فترة طويلة على زمن الفتوحات، تفككت فيها أواصر الحكم المركزي وقامت على أنقاضه الإمارات المنافسة، المستقلة أو شبه المستقلة، في الأندلس والمغرب وإفريقية ومصر والشام وغيرها.

المسألة المحورية في نظام الأسرة، وفي النظام السياسي، هي إذن مسألة مشروعية. وكما أدت شرعنة العلاقات الجنسية على أساس ديني وظيفة اجتماعية تعديلية لا تخلو من إيجابيات، وآلت في المقابل إلى الانحطاط بالمرأة إلى منزلة دونية، فإن شرعنة العلاقة بين الحكام والمحكومين على نفس الأساس الديني وفرت للمسلمين في فترة ما أسباب القوة، ولكنها آلت في المقابل إلى إقامة نظام استبدادي مطلق قائم على الغلبة والقهر. وفي كلتا الحالتين لم تعد انعكاسات النظامين الأسري والسياسي التقليديين السلبية مقبولة، وعوّضت المشروعية الدينية مشروعية أخرى حديثة، قائمة على التعاقد الحر بين الأطراف الاجتماعية، وعلى التمثيلية الديمقراطية والانتخاب والفصل بين السلط.

وبعبارة أخرى فإن المشروعية الدينية فقدت بداهتها التي كانت الضامنة لحسن سيرة المؤسسات الاجتماعية، وأبعادها الإيجابية التي كانت السبب الحاسم في نجاحها على مدى القرون والأجيال، ولم تبق منها إلا أبعادها السلبية المتمثلة في توظيف الدين بغرض المحافظة على مصالح أنانية وفئوية. وفي تكريس عدم المساواة بين الرجل والمرأة، وبين أصحاب السلطة السياسية ورعاياهم. وليست العلمانية في نهاية التحليل سوى التعبير عن الحاجة إلى قوانين وضعية مستمدة من الإرادة العامة للشعوب، والترجمة عن المنزلة التي اكتسبها "الشخص الحر" والمتفرد في عصرنا، بعد ان كان منصهراً كلياً في المجموعة، ولا يتصور وجوده ومصلحته إلا ضمنها، وبعد ان كان موضوعاً للتكليف وحسب، فصار صاحب حقوق غير قابلة

للتفاوض. هكذا نرى ان الفكر الإسلامي المعاصر يواجه قضايا مصيرية وثيقة الصلة بالقضايا التي كان على الفكر الإصلاحي زمن الشيخ محمد عبده ان يجد لها حلولاً مرضية. ولعل السمة البارزة في تلك القضايا أنها مشتركة بين المؤمنين بالديانات التوحيدية، ولذا تجد التيارات الرئيسية نفسها تقريباً ـ من أصولية وإصلاحية وتحررية ـ في الإسلام كما في اليهودية والمسيحية، مما يجعل المنتمين إلى نفس الاتجاه في هذه الأديان الثلاثة يفكرون على نفس الأسس وبنفس المعايير. وهو ما من شأنه ان يسمح بالتفاؤل الحذر في ان يؤدي هذا الوضع الجديد إلى تنسيب مواقفهم وإلى تغليب منطق الحوار على منطق المواجهة. ولنذكر أخيراً ان حركة الأفكار أسرع من حركة الأجسام، وان الأفكار البناءة لا بد ان تشق طريقها في خضم الصراعات، لا تثنيها نظرية صدام الحضارات ولا تقسيم العالم إلى محوري الخير والشر، أياً كان الطرف الذي يقوم بهذا التقسيم، وبصرف النظر عما يخفيه من دوافع.

الهوامش:

١ ـ اعتبرنا هذه الظاهرة منتمية إلى الماضي، ولكن امتداداتها في الحاضر ما زالت ماثلة للعيان، كما تدل عليه بعض ردود الفعل التي تناقلتها وسائل الإعلام على زلزال كشمير الأخير في أكتوبر ٢٠٠٥.

المسلمون في ظل العلمانية

د. طارق رمضان*

نشهد اليوم عودة التشنج في الغرب إزاء ما يسمى اليوم الخطر "الإسلامي" الجديد. والأنباء التي تنقل إلينا من عالم المسلمين، ومشاكل التعايش التي نعانيها كل يوم في مجتمعاتنا تنذر بالأسوأ؛ فاللقاء يعبر عنه بمنطق المواجهة، وهو منطق يوجد بالكيفية نفسها حتى عند بعض المسلمين الذين حددوا هويتهم "ضد" الغرب، معتبرين الحوار خطأ. لقد نشأ موقفهم في البداية من رد فعل ليحموا أنفسهم، فاستبقوا الهجوم.

وبالرغم من ذلك، إذا تأملنا مليا، ومن غير استحضار مجموع العالم الاسلامي، فإننا نعيش في الغرب مرحلة من الاضطراب؛ ففي اللحظة التي نعلم فيها أن عدد المسلمين الذين يعيشون في الغرب يعد بعشرة ملايين، فمن الطبيعي أن يتسم رد الفعل بالدفاع منذ عشرين سنة.

لقد صار وجود المسلمين والمسلمات بارزا للعيان في المجتمعات الغربية؛ فهنا المساجد، وثمة خمار، وهناك مجازر.. من هم هؤلاء.. وماذا يريدون؟ يتم تعريفهم بما يحمل على الاعتقاد أن ثمة بذرة خطر بحرص أولئك الوافدين الجدد على

* ترجمة: مصطفى أعسو.

دينهم. وبتعبير آخر، يتم التمييز بين المسلمين على النحو التالي: هناك "المعتدلون" الذين هم "مثلنا"، يشبهوننا "منفتحون" وهناك الآخرون، المسلمون "الأصوليون" الذين "لا يشبهوننا" "منغلقون" و"مختلفون جدا" عنا. وبين هذا وذاك تضيع حقيقة المسلم الذي يزاول شعائر دينه بكل بساطة. لقد صارت الممارسة اليومية للشعائر الدينية أمرا غريبا جدا على أنماط العيش في الغرب، إلى حد أن الظهور في صورة المتدين في الفضاء العمومي يعد أمرا مثيرا للدهشة وزائدا عن الحد، بل صادما وعدوانيا ! وهكذا يصير المقيم للشعائر الدينية رويدا رويدا أصوليا بالقوة، ثم تصاغ ضده كل أضرب التفكير العدائي، عن جهل وعن أحكام مسبقة. والتفسيرات التي تقدم لهذا الرجوع إلى الدين تحمل نفس النغمة؛ إذ ينظر إلى هؤلاء العائدين إلى الدين على أنهم مهمشون مقصيون، لم يجدوا لهم مكانا في المجتمع؛ أي إن الإسلام يغدو الحل الأخير بعد أن توصد كل الأبواب أمام قوم تجدهم في الطريق، بلا أمل في الغد، مدمنين أحيانا ومنحرفين في أغلب الأحوال.

تسمع النغمة نفسها عند الحديث عن الفتيات المحجبات؛ فهذا الرمز يعد في بادئ الأمر تعبيرا عن سوء الحال وعن الرفض والإقصاء، عندها تكتسي العودة إلى الإسلام طابعا سلبيا وارتكاسيا أو دفاعيا. هذه التحاليل الاجتماعية ليست باطلة بطلانا كاملا؛ فبعض المسلمين والمسلمات عادوا فعلا إلى أحضان الدين حينما وجدوا أنفسهم في مواجهة الفراغ والضيق والشدة.

ومع ذلك، فمن الشطط اعتبار ذلك المفتاح الوحيد لتحليل ظاهرة تعجز الأبحاث السوسيولوجية عن التعبير عنها تعبيرا كاملا[1]؛ فالعقيدة ونشأة الالتزام الذاتي الجواني، لا تقاس أولا بسببية مادية ملموسة اجتماعيا، ثم إن هداية القلوب لا تدخل تحت مشرح الإحصاء. ففي كل يوم يرجع إلى الممارسة الدينية مثقفون أو شباب ميسورون ويعملون بشكل طبيعي. إن الفقر لا يكفي لوصف طبيعة هذه الظاهرة. ومع

ذلك فهو أحد الثوابت في التحليل التفسيري لدى الباحثين أو في وسائط الإعلام، به يتم تعليل كل شيء بإصرار تعليلا عقلانيا حتى هذه الحميمية الإيمانية.

إن يقظة الإسلام هذه لا يمكن أن تكون في بادئ الأمر إلا مسألة قلب، ونرى أنه من العسير أن نحاول قياس مقدارها.

واليوم، على المسلمين أن يواجهوا شعورا يعبر عن الرفض والإقصاء أكثر من مواجهتهم لإطار قانوني يؤسس بوضوح تمييزا[٢] إزاءهم، بيد أن في موضوع اللقاء بين فضاءين دينيين أو ثقافيين، ليس الشعور النقيض للحب والاحترام هو الحقد الصريح، وإنما هو التنكر والتوجس والشك ووضع الافتراضات.

هذا ما لا ينبغي للمسلمين أن ينسوه أبدا ما داموا يريدون الرقي بحوار مسؤول مع محاورهم غير المسلم. وحتى إن كان المسلمون من الجيل الثاني في أمريكا أو انجلترا أو ألمانيا أو فرنسا أو سويسرا أي من بني جلدة مواطنيهم، فإن دينهم وثقافتهم الإسلاميين يبقيان وافدين جديدين على دائرة الفكر الغربي. والكثير من ذوي الأصول الأمريكية أو الأوروبية يرون في العالم الإسلامي لغزا، وهكذا. وخلافا لما يفكر فيه بعض المسلمين بشكل طبيعي تقريبا، ومهما تكن صحة التعبير القائل: أنا أمريكي أو انجليزي مسلم، فإن هذا لا يهون من تعقيد الموضوع. وبوضوح، فهذا يرجع إلى القول إن "أناسا من هنا" هم "غرباء"، فكيف تعالج هذه المشكلة؟

في مواجهة التبسيطات والمواضيع الاختزالية، تبدو مسؤولية المسلمين أساسية جدا؛ متفردة، فمن جهة، وكما قلنا في الجزء الأول، هم مطالبون، سواء كانوا أمريكيين أو فرنسيين أو بلجيكيين أو سويسريين، بالعمل على فهم المصادر والتاريخ والرموز الخاصة بالفضاء والأشخاص الذين يستقبلونهم، ومن جهة أخرى، عليهم ألا يكفوا عن التعريف بأنفسهم، وأن يفصحوا عن هويتهم في سيرورة غير ارتكاسية بل إيجابية وصريحة.

وحقا، فنحن نلج عالما غريبا كما نلج دارا غير دارنا، وثمة قواعد للاحترام والكياسة واللطف يلزم المرء بمراعاتها وترجمتها بشكل يومي سواء كان مستقبلا أو مستقبلا. وفي هذا الاتجاه، يقدم القرآن للمسلمين فكرة عما ينبغي أن يكون عليه موقفهم في العلاقة مع الآخرين، من خلال الصورة التي ترسمها آياته، كقوله تعالى:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" (النور: ٢٧).

إن ثمة إطارا وقواعد جرى عليها سكان الدار التي ندخلها، وهي ثمرة لتاريخ خاص بهم، "حتى تستأنسوا..." وفي الحالة التي تعنينا هنا، فلا يجوز أن يفهم من الآية القبول بالتنازل والرضوخ لإرادة الآخر، بقدر ما تعني الاعتراف بحقه في المكان الذي نستثمره بمشاركتنا، والذي ننوي العيش والاستقرار فيه. فإن الاعتراف بهذا الحق ينبغي أن يترجم إلى احترام جوهري هو "السلام"، ففي الآية يوحي بإرادة سلام ونية تعايش. ويبدو جليا أن مثل ذلك الاحترام ينبغي أن يطمئن المستقبل، وليس له أن يطلب من ضيوفه الانخلاع عن كل ما يزعجه من قواعدهم، عظم أم صغر، حتى يتأتى قبولهم في فضائه.

إن المقصود هو إيجاد توازن مع التشبث بالانفتاح والاستمساك بالإنصاف في القضايا الخلافية، بل حتى في الصراعات التي قد تنجم عن هذا اللقاء. هذا ما يذكرنا به القرآن وهو يرسم لنا الإطار العام الذي ينبغي أن تنخرط فيه مسيرتنا؛ يقول سبحانه:

"لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (الممتحنة: ٨).

إننا اليوم لسنا في حالة حرب في الغرب يحصى فيها القتلى ويعرض فيه المسلمون للتهجير الجماعي[٣]. إن ظروف الغرب تتيح لنا شرح آرائنا لمحاورينا غير المسلمين ممن يسعون حقا إلى فهمنا فهما جيدا.

إن القرآن يذكرنا هنا بالبر والإنصاف؛ البر لأنه السبيل الوحيد للتعايش والاحترام، ولأنه يتعذر أن يسمع صوت المرء إذا كان يستخدم ترسانة من الأقوال العدوانية، والإنصاف، لأنه السبيل الوحيد للتوازن بين الأشخاص والثقافات، ولأنه ينبغي أن يكون الشاهد على كرامة الإنسان أمام الله وأمام الآخرين.

وعليه، فلا مهرب من المضي في طريق الاعتراف بحقوق الآخرين (ومن ثم بحقوق الذات)، والسعي إلى تقريب الذات والتعريف بها والتساؤل بطيبوبة ورقة، والتزام دائم بالإنصاف أثناء معالجة الأسئلة واستخلاص الخلاصات. إن أنجع علاج للخوف يمكن أن يكون هو النزاهة الفكرية:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا" (النساء: ١٣٥).

ولكن لاأحد ينكر أننا نعيش فترة تشنج عاطفي لاتترك للمتعمق في المسألة إلا مجالا ضيقا!

١- استيعاب، إدماج فردي وإدماج جماعي:

لقد كتب السوسيولوجيون والباحثون كثيرا عن مسألة الاستيعاب والإدماج، وكشفوا في الجملة عن ثلاثة أنماط خاصة للتعايش يمكن تصورها عند استقبال أفراد أو طوائف من فضاء ثقافي مختلف. وسنقدم بعض خلاصاتهم من غير الخوض في المناقشات التفصيلية.

إن مشروع الاستيعاب أو الاحتواء Assimilation يقضي بالتماهي التام بين المهاجر وفضائه الثقافي الجديد الذي يحتضنه، تماهيا ينسي المهاجر أصوله ومصادره، حتى ينخرط انخراطا كاملا ممتلئا في مشهده الجديد. وقد جرب هذا عند استقبال الموجات الأولى من العمال المغاربة في الستينيات والسبعينيات، فقد الذين عوملوا كما عومل الإيطاليون أو البرتغاليون ظنا أنه سيكون لهذه المعاملة الأثر نفسه مع طول الأمد. وقد كان هذا في عمقه استخفافا بالخصوصيات الثقافية.

ففكرة الدمج الجماعي Insertion تقوم على الاعتراف بالواقع الطائفي. ومن ثم، فليس الفرد هو المعتبر بقدر ما ينظر إلى الطائفة بوصفها مجموعة من المصادر النوعية وأنماط العمل الخاصة يحرص أصحابها على المحافظة عليها.

إنه الأنموذج الخاص بالمجتمعات الأنكلوسكسونية الذي تمت ترجمته عمليا بالفصل بين مختلف الطوائف. وجرى الحديث في بعض الحالات عن إنشاء معازل "Ghettoïsation" بما يعنيه من قطع التواصل، والتنمية المنفصلة، والتمييز في التعامل، مما تسبب في تفاوتات وضروب من التمييز الرهيب، جعل المجتمع جسما تتجاذبه أنظمة متباينة المستويات.

أما الإدماج الفردي Intégration فيرسم السبيل الأوسط الذي يرفض التكييف الثقافي الكامل لفشله الظاهر. فمبدأ الدمج الجماعي الطائفي، كما جسده الأنموذج الأنكلوسكسوني، أنتج نموذجا لغيتو (معزل) ghetto، والذي يؤدي في الأمد البعيد إلى "الطائفية"، كما حصل في لبنان، Libanisation. وفضلا عن ذلك، فإن خلق نسيج طائفي يمهد للتدخل الممكن لقوى أجنبية ثم تأثيرها في السياسات الداخلية للحكومات.

وبناء عليه، فإن النموذج المعتبر هو "إدماج" الفرد مع احترام خصوصياته الدينية والثقافية، ما دام محترما للقوانين الأساسية المنظمة للبلد الذي يعيش فيه. وقد تكون

هذه القوانين قوانين الجمهورية أو الملكية أو مبادئ العلمانية أو قواعد اتفاقيات أو معاهدات أو تشريعات أخرى موضوعة.

وفي النقاش الجاري اليوم، لا ينتبه للأنموذج الأول (الاستيعاب)، بينما يزداد التشبث بالنموذجين الأخيرين أي الدمج الفردي والجماعي باعتبارهما البديل الوحيد.

لقد طرحنا الإشكال بشكل بسيط من خلال الإحالة على النموذجين المتناقضين؛ نموذج فرنسا والنموذج الانكلوسكسوني، أي الحسم في الاختيار بين الفرد والطائفة نهائيا. هكذا اختزل مجال الممكن في هذين النموذجين المتضادين كما لو أنه ليست هناك خيارات أخرى في الغرب إلى اليوم. وسيتم تجاهل نماذج الانفتاح الاسبانية[٤] والهولندية والسويدية والنمساوية والتوازن السويسري والتدابير البلجيكية والإيطالية وحتى الكندية، سيتم تجاهل ذلك كله والتنكر له في مشهد نماذج الدمج الفردي "intégration" والتعايش، لأنه لم يسبب أي مشاكل أو اضطرابات.

وهكذا نجد عددا من المسؤولين السياسيين والمثقفين والباحثين يعللون دفاعهم المستميت عن النموذج الفرنسي بالخوف من إنتاج معازل Ghettos مؤكدين أن النموذج المسمى جمهوري يقضي بالمساواة في التعامل مع الأفراد وأن تعريض هذا المبدأ لأدنى توتر مجازفة قد تنتهي بالوقوع في إنشاء المعازل الطائفية Ghettoïsation.

هذه الحلقة إذن مسدودة بفظاظة ثابتة، ولكنها على الأقل قمينة بالتأكيد من جديد على الفكرة المركزية عند من يتبناها؛ ففي الإطار الفرنسي شيء من اللازمني atemporel أو ما يشبه المطلق، فلا يكاد يطرح أي تدبير إلا ويتخيل أن هذا الإطار في خطر، فعند هؤلاء تجري مبادئ الجمهورية مجرى العقائد في الدين[٥].

وقد بينا مع ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب، كيف أن النموذج الفرنسي، مثل أي نموذج غربي، هو وليد سيرورة تاريخية طويلة، موسومة بالنضال والصراع.

ونحن اليوم في لحظة من لحظات هذا التاريخ، وقد تغير المشهد الاجتماعي شيئا ما، أليس من المفروض إعادة النظر في الأشياء دون مساس بالمبادئ الجوهرية للعلمانية؟ ألا يتعين البحث عن طريق ثالث؟ طريق يكون أكثر مرونة دون تشويه أو خيانة للمبادئ، ومن غير عدوان. إن فرنسا ستغنم الكثير لو أعارت الاهتمام لما تقترحه دول الجوار التي أولت الاعتبار للفرد ولانتمائه الطائفي؛ لأنه لم ينظر إلى مفهوم الطائفة بوصفه رمزا لكل الشرور والأخطار.

وعليه، فإن كل شيء يدعو إلى الاعتقاد أن العدد الكبير من المسلمين الذين يعيشون في فرنسا (قرابة ٥ ملايين بلا شك) وبحضور بارز ومكثف، هو السر وراء التخوفات والانطواءات.

٢- مفهوم "الطائفة":

حينما تطرقنا في الجزء الثاني لركائز الإسلام الخمسة، ألححنا على الطابع الفردي والجماعي لكل شعيرة دينية. وإذا أضيفت إليها دراسة للقانون، تمكننا من الفهم الجيد لما تحمله كلمة "طائفة" "Communauté" حقا. فالمسلم الملتزم بشعائر دينه، لا بد أن يسوقه إدراكه الجيد للإسلام في حياته اليومية إلى الشكل الجماعي Communautaire مباشرة، حيثما حل وارتحل. ويبقى من المهم تدقيق الوعي بهذا المفهوم لئلا يقع الالتباس بين تأكيد "الشعور الجماعي" ومطلب "الاستثناء الطائفي" الذي يبقى مطلب أقلية قليلة من المسلمين تعيش في الغرب[٦].

ولقد وصفنا آنفا ما تكتنز به فكرة الشعور الجماعي من خلال الشعائر التعبدية، في الصلاة كما في الصيام، وفي الغرب كما في الشرق؛ فأن يكون المرء مسلما ملتزما بدينه معناه أن يكون "مع الآخرين".

فالزكاة (الضريبة الاجتماعية المطهرة) هي فعل تعبدي أمام الله، يجعل منا مسلمين بين الناس وفي خدمة الناس المحتاجين، فيستحيل هنا الانعزال والانطواء. والتجمع في المركز، أي في مكة، هو رمز سعي كل شخص وحده نحو الآخرين ومع الآخرين باسم الايمان.

إن هذه الممارسات التعبدية لا يمكن أن تتحقق من دون عمل يصاحبها ويثبتها ويشهد عليها؛ فأن يكون المرء متضامنا، يعني أن يبذل من ذات نفسه وأن يلبي نداء من يعبر عن رغبة وأمل. وهذا مبدأ ديني، وتفعيل طبيعي للدين. بل حتى الكلام الرقيق العاطفي والابتسامة هما زكاة مفروضة على المسلم شأنها شأن التضامن مع القريب أو إماطة الأذى عن الطريق. هذا التدفق الجديد في التضامن التلقائي هو أحد المحاور الأساسية لعمل المسلم على الأرض من اللحظة التي يدرك فيها كنه الصلاة ومعانيها.

وهكذا ينشأ شعور عميق بالانتماء الجماعي على وجه الخصوص. وهذا ما ينبغي فهمه حين نتحدث عن "الطائفة المسلمة" في الغرب. وقد تشكل نسيج جمعوي في إطار شرعية كل دولة من دول الغرب، بدافع من هذا التصور وبغية التوصل إلى الإجابة الأكثر مواءمة للمشاكل الدينية والاجتماعية أو المالية للمسلمين. وكان من أهدافه في الأول أن يأخذ بزمام أمره ساعيا إلى مواجهة مسؤولياته منذ أن استقر في الأذهان أنه لن تحدث العودة إلى البلاد الأصلية البعيدة. إنه التطور الطبيعي الذي ينبغي أن يسير عليه عمل المسلمين بعدما أدركوا أن من واجبهم أن يترجموا توجيهات دينهم في البلاد التي يشكلون فيها أقلية.

ولقد تصرفوا كما يتوقع من كل أقلية دينية أو ثقافية أن تفعل بشكل طبيعي، فسعوا نحو التنظيم في ظل احترام الإطار الدستوري والتماسا لعيش مريح في أرض أجنبية، ومن أجل دفاع عادل عن حقهم في الهوية. هل يدعو هذا إلى الاستنتاج أن دعاة "الطائفة المسلمة" يودون أن تعطى لهم حقوق خاصة باسم الخصوصية الإسلامية، مما يعرض مبدأ المساواة في التعامل مع كل مواطن أمام القانون للخطر؟ من قال هذا؟ إن التأكيد على أن الشعور الجماعي لا ينفك عن الدين الإسلامي، لم يعن قط أننا نطالب بتشريع خاص بـ"الطائفة".

إن الخلط الذي يجري بمهارة بين مطلبين لهما حمولتان مختلفتان، مثقل بالنتائج.

فحينما يقوم أفراد أو جمعيات من "الطائفة المسلمة" بدعوة السلطات العمومية لإيجاد حل لمختلف مشاكلهم، فإنهم لا يعبرون عن رغبة في معاملة مختلفة، بل يطالبون فقط بأن يوضع في الاعتبار وجودهم وهويتهم عند سن صيغ تشريعية في غيابهم.

إنهم فرنسيون أو سويسريون أو بلجيكيون بعد الآن ولكنهم مسلمون. وسواء كانوا فرنسيين أو بلجيكيين أو سويسريين فإنهم يحترمون التشريع ويطمحون في الوقت نفسه، ألا يكون هذا التشريع من الظلم والصرامة إلى درجة ينكر عليهم هويتهم. وأما ما عدا ذلك، فإن الأحجار التي نتعثر بها قد ننقص عددها. فهل يصدق أن الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب في المدارس الفرنسية يعرضن المبادئ الكبرى للعلمانية لخطر جسيم؟ ومع ذلك فقد تحولت هذه المسألة إلى قضية دولة؛ إذ قام المتخوفون من تكرار "الطائفية اللبنانية" في فرنسا بامتداح الصرامة المطلقة حتى لا يفسح المجال لدعاة "الطائفية الإسلامية" الذين يبحثون عن أدنى ثغرة لكسب المزيد من النقط في الميدان.

إنه مجرد توجس، ثم إن الدول الغربية لم تدبر كلها هذا الملف بالكيفية نفسها؛ فلقد أدرك الكثير من الحكومات أن البعد الجماعي التلقائي في الإسلام لا يعرض الإطار القانوني العام للخطر. أما ما يمس بعض مطالب المسلمين المتعلقة بالتعليم أو المساجد أو الحجاب أو المقابر أو اللحوم فكانت الحلول تتم غالبا بليونة وتتسم بالتوازن.

وقد أدركت السلطات أن تدبيرا معينا لا يعد ثورة لاسيما إذا سعى إلى احترام القناعات الذاتية. وهذا هو الحال في إسبانيا والنمسا وانكلترا وهولندا وسويسرا وكندا[٧] والولايات المتحدة، حيث عقدت توافقات بين السلطات العمومية والمسؤولين المسلمين على الصعيد الوطني أو المحلي، ويتم التوصل يوما بعد يوم إلى تعايش أكثر طمأنينة. البعض ينظر نظرة شك، ويحسب الأمر عودة الدين إلى الساحة العمومية؛ إذ بعد معارك تحرير طويلة، وبعد كثير من الإقصاء والثورات، هاهم أولاء المسلمون يعودون ليحدثونا عن الله. هذا الرجوع يزعج عددا من المسؤولين السياسيين والباحثين والصحفيين أو حتى جزءا من الناس العاديين. عودة الله؟ عودة العقائد والحق والفرائض الدينية؟ في حين أنه آن الأوان للاستمتاع وامتداح عصر القانون والحريات.

إن المسألة ليست بهذا القدر من السخف حتى تخفى. فربما يكون تاريخ فرنسا قد أثر في هذا البلد تأثيرا كبيرا. وصار من الصعب جدا تدبير الواقع الديني بشكل عام. وعلى الشاكلة نفسها، فإن المخاوف الناشئة في الغرب قاطبة تجاه قناعة المسلمين يمكن أن يكون مردها إلى شكوك وتساؤلات المجتمعات المستقبلة. وفي غمرة الشرود عن الله ودينه وممارسته، يتم البحث اليوم، بحظوظ متفاوتة من التوفيق، عن أسس أخلاقية ما.

ومن ثم، فبعيدا عن أن يظهر المسلمون والإسلام بمظهر الأعداء، فإنهم مصدر إلهام، ونحن نأمل أن يتحقق وجودهم الجماعي بطريقة إيجابية، وأن يساهموا في دعوة مضيفهم، على ضوء مشاركتهم، إلى الانخراط في تفكير حول القيم، فالمسألة تفرض نفسها بحدة.

٣- نحو تعايش إيجابي:

من الغريب بالنسبة لنا، هذا الشوق إلى عودة العصور الوسطى حيث كان التماس الفهم جريمة، والاعتقاد على نحو مختلف خطيئة قاتلة، والتفكير بحرية طوباوية. إننا نعلم أننا مدينون للعديد من جهود التعبئة من أجل حرية القدرة على العيش اليوم في المجتمعات الغربية. نحن نعلم ماذا كان مصير المسلمين في أوروبا قبل ٣٠٠ سنة[٨]. ولا يمكن تجاهل مكاسب المجتمعات الغربية على صعيد الحرية الدينية، فنسيان ذلك خطيئة.

فلا بد من الوقوف عند العناصر الإيجابية في الغرب، والتي تعين المسلمين على تحقيق تعايش إيجابي، وسط مجتمع مفتوح.

أ- بعض المكتسبات:

١) الحق في إقامة الشعائر الدينية:

ينبغي تذكير المسلمين الذين يعيشون في الغرب أنهم ينعمون بالحق في ممارسة القدر الهام مما يأمرهم به دينهم[٩]. فقد تغيرت الأحوال اليوم، وتطورت العقليات إلى ما هو أحسن من زمان لم يكن يسمح فيه للمسلمين العمال بوقف نشاطهم قصد أداء الصلاة. والآن اعترفت الدول المضيفة بهذا الحق للمسلمين تدريجيا. وإذا ما وجد هنا أو هناك تعقيدات بسبب المزاج الفاسد للمشغل أو الإداري، فإن المسلمين غالبا ما

يجدون وسائل تسوية ملائمة. والمساجد تكفي في معظم البلاد الغربية لتلبية الحاجة إلى صلاة الجمعة، برغم عددها غير الكافي.

وفيما يخص أداء الزكاة، فليست ثمة إجراءات تمنع الفرد من أداء المبالغ المستحقة عليه؛ فالمسلمون أحرار بالفعل لإقامة هذه الفريضة الدينية.

وقد جر الصوم أحيانا بعض المشاكل حين أبدى بعض المسلمين إهمالا في عملهم في فترة رمضان. ومع ذلك، لم نسمع في أي مكان عمن يمنع الصوم على غرار ما دعا إليه الرئيس التونسي [الحبيب بورقيبة] موظفي الدولة حين منعهم من الصوم "لأسباب اقتصادية".

وهكذا، يسمح بأداء الفرائض الأولى للإسلام على المستوى الخاص والعمومي، وحتى فيما يتعلق بالحجاب الذي نوقش ارتداؤه في مدارس فرنسا. فعلاوة على ذلك، ثمة حرية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي لا تنعم بها معظم البلدان الإسلامية الأصلية.

إن هذه الحرية الحقيقية تجعل المسلمين أمام مسؤولياتهم؛ فلا أحد يملك أن يماري زاعما أنه يمنع من ممارسة دينه يوميا. وعليه فمن مسؤولية الآباء وواجبهم رعاية هذه الهوية من خلال توفير تعليم ديني أساسي على نحو جيد.

ليست الأمور بسيطة في حقيقتها؛ ففي العالم الغربي، تتزايد الاهتمامات وأنماط الحياة لدى الشباب من خلال التركيز اليومي للمحيط على مفاهيم "اللذة" و"الرفاه"، أكثر بكثير مما يتم التركيز على البواعث المذكرة بالله وبالدين. وإذا انضاف إلى هذا الحرمان والضياع الذي تعانيهما بعض العائلات في الضواحي الأمريكية أو الانجليزية أو الفرنسية فيصعب تجنب التمزقات في الهوية. ولا يخفى أن ثقافة الشارع تسبق في التأثير كل تعليم أخلاقي في مرحلة أولى.

فمن له الحق في محاكمة هؤلاء الذين يعانون يوميا هذه السيرورة من الإقصاء والتهميش؟ وهؤلاء الشباب الذين ليسوا تماما إنجليزا ولا فرنسيين ولا أمريكيين، مادام ينظر إليهم على أنهم من أصول أجنبية. وأنهم مسلمون، ومع ذلك فليسوا مسلمين تماما مادام ينظر إليهم بوصفهم متأمركين أو متفرنسين أو انجليزيين أكثر من اللازم. من يمنح لنفسه الحق في جلد وتوبيخ هؤلاء الآباء "المهملين"، في الوقت الذي يتداعى كل شيء في محيطهم لتثبيت إخفاقهم مسبقا؟

٢) الحق في العلم:

لن نحتاج مجددا للتذكير بأن الغرب حاليا يمنح الأجيال الشابة أحد الحقوق الأساسية جدا عند المسلم وخاصة الأطفال في التمدرس والعلم، بينما في كثير من البلدان الإسلامية يقارب معدل الأمية ٧٠%، وتعاني برامج التكوين من البطء الإداري وآفات نقص الكفاءة. إن فرص اكتساب العلم والخبرة في الغرب لا نظير لهما؛ فالنظام الدراسي العمومي أو الخاص، ورغم كل مثالبه، يمنح تعليما يسهم في تشكيل شخصية كل فرد. وهو عند المسلم يمثل إلى جانب التكوين الديني مجموع الحقل الذي يستقي منه أنماط الحياة التي تسمح له بمسايرة عصره، والحياة مع أهل زمانه، مع استلهام مصادره المرجعية واستحضارها.

وتوجد في الضواحي مدارس ينخر تعليمها الإهمال والرداءة، مما يوسع التفاوتات الاجتماعية ويعكسها. وتفتقر العائلات في الغالب إلى الوسائل لتعويض هذا النقص. ولكن ألا تمتد المسؤولية هنا إلى أولئك الميسورين الذين يستجيبون للنداء باسم الإيمان وبمقتضى التضامن؟

٣) حق التجمع:

لم نعد نجد في البلدان الغربية اعتراضا شكليا على قانون تكوين جمعيات أو منظمات للمسلمين؛ فكل دولة لها إطار قانوني يسمح عند احترامه بتكوين بنيات جمعوية حرة في تنظيمها وفي اقتراحها، وتشرف على ما تراه ملائما للجمهور. هذه الحرية والمحدودة أو المنعدمة في كثير من بلاد المسلمين تفرض على المسلمين الأخذ بزمام مصيرهم، فهم المعنيون في المقام الأول.

ولقد أدرك عدد من المسلمين هذا الأمر حين قاموا بتحليل الوضع في الغرب؛ ففي فضاء الحرية المفتوح أمامهم، كونوا بنيات جمعوية جعلت هدفها الأول تلبية حاجات الأقلية المسلمة في الولايات المتحدة أو في أوروبا على شكل جمعيات خيرية أو مساجد أو مراكز إسلامية[١٠]. ويمكن أن نلمس منذ الستينيات والسبعينيات أن لا شيء يحول قانونيا بين المسلمين وبين العمل بفاعلية على الصعيد الاجتماعي.

وفي البدء نهضت هذه الجمعيات، سواء كانت مرتبطة بالمسجد أو لم تكن، لتعنى بحاجات المسلمين العابرين لمدة قصيرة نسبيا، فاهتمت بشؤون العاملين المهاجرين والمثقفين والطلبة على حد سواء. ثم صارت منذ ذلك الحين تهتم بحاجات المقيمين الذين لن يغادروا أوروبا، والذين أصبح لهم أطفال في الغرب. وأصبح الواجب الأول هو تقديم الدعم للعائلات التي تفتقد وسائل تحقيق التوازن في المجتمعات الغربية.

فلا شيء يمنع المسلمين من تنظيم دروس خاصة في الأحياء والمدن، لفائدة الشباب لتحصينهم. وكان الهدف المنشود من ذلك ليس صرف الشباب عن مجتمعهم بل العكس، أي جعل الشباب يستصحبون معهم معرفة بدينهم وهويتهم تؤهلهم لمواجهة التمزقات النفسية التي تعترضهم. فبقدر الاستلهام من المصادر الأساسية للإسلام، يصبح بمقدور الشاب المسلم التكيف مع الحياة اليومية في بلاد

الغرب. وللمسلمين اليوم كامل الحرية في الشروع أوالانخراط في مثل هذا العمل. وعليه نلقى اليوم جمعيات منشغلة بالتكوين الديني للشباب، سواء في الولايات المتحدة (نيويورك، بوسطن، واشنطن أو غيرها) أو انجلترا (لندن، برمنغهام، فرادفورد، أو ليسيستر Leicester) أو في فرنسا (باريس، بوردو، ليل أو ستراسبورغ..) أو سويسرا (جنيف، لوزان، أو نيوشاتل Neuchâtel) أو في كثير من البلاد والمدن الأخرى. وإذا كان ذلك غير كاف اليوم، فإن المسؤولية تقع على المسلمين أنفسهم، وليس على الحكومات المحلية. توجد هناك تباينات حقيقية في التعامل؛ فليس للمسلمين كلهم في البلاد الأوروبية مثل حظوظ إخوانهم في النمسا أو بلجيكا حيث ينعم الأطفال بساعتين مقررتين في البرنامج الدراسي مخصصتين أسبوعيا لتعليمهم الديني، ولكن يبقى واضحا أن المجتمعات التي نعيش فيها اليوم تتركنا في الغالب أحرارا لنأخذ بزمام أمورنا. إنها نقطة إيجابية لا بد من استحضارها.

وأما على صعيد التكوين المدرسي الأوسع، وعلى النحو السابق، وفي ظل احترام الإطار القانوني، فقد أنشئت مدارس إسلامية خاصة في بعض البلدان، حصلت على الترخيص بمجرد ثبوت احترامها للبرنامج الحكومي في التكوين. وتوجد نماذج منها في كل من الولايات المتحدة وكندا وأوروبا. ترى ما الذي يمنع المسلمين من المضي في هذا الاتجاه إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك؟ بل سمعنا مسؤولين سياسيين فرنسيين يدعون، بصدق، إلى إنشاء مدارس إسلامية خاصة تجمع المسلمين وتحتضن بصفة خاصة الفتيات المحجبات[١١].

والواجهة الثانية من النشاط الجمعوي هي إنشاء نسيج حقيقي للتضامن يلبي آمال الناس على أوسع نطاق. وقد يشمل هذا تقديم يد المساعدة والدعم المالي للأسر المعوزة، من أجل تمدرس الأطفال، و تسوية القضايا القانونية. كما قد يشمل التضامن المشاكل الكبيرة للإدمان والانحراف. واليوم تنهض جمعيات في العالم بأسره، بهذا العمل الضروري في الفضاء الاجتماعي. إن هذا متصل بقوة وعمق

بالفهم الحي للدين. وهذا ما تقوله الأم تريزا *Mère Teresa والقس بيير Pierre وهو ما يذكر به العلماء ويعرفه المسلمون.

فلا عذر اليوم للمسلمين في التخاذل عن واجب التضامن. وجمعياتنا في حاجة إلى مضاعفة انخراطها في هذا الاتجاه، وبرغم الشك والتوجس اللذين يتزايدان هذه الأيام بقدر ما ينمو الخوف من الإسلام.

ففي ظل العجز عن تحديد من هو المسلم "الجيد" le bon musulman، فإن التهمة تستغرق الجميع ويشملهم جميعا نعت أصوليين بالقوة، ليس إسهامهم في الحقل الاجتماعي وعملهم التضامني سوى وسائل "لتعبئة" الشباب وإقناعهم واستقطابهم إلى صف الإسلام الراديكالي، كما يزعمون.

فبالأمس كانوا عربا منحرفين، وهاهم اليوم قد صاروا أصوليين "intégristes" يلعبون بورقة التضامن.

إن هذا النوع من النظر والاعتبار ينتشر في انكلترا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة. فالإسلام يثير الهلع، وكل أعمال المسلمين تخضع للتقييم تحت ضغط هذا الخوف. وبسبب هذا تعرضت العديد من المشاريع الاجتماعية المقترحة على السلطات العمومية لرفض الدعم أو التمويل لسبب مركزي يتجلى في مخاوف وشكوك السلطات! فما العمل إذن؟

لا بد من تكثيف التعريف الجيد بالذات؛ فهو السبيل الأحسن لرد الأحكام المسبقة، وكذا حالات التوجس. وكم يخطئ المسلمون حين يبقوا محايدين، ويزهدون في العلاقات مع العالم الخارجي. يستمرون على الحياد، وإذا ما دب إليهم إحساس بعدم الرغبة فيهم، أمعنوا في الانطواء على الذات، والابتعاد أحيانا عن كل الفاعلين المنحدرين من أفق آخر.

نلتمس الأعذار لهذا النوع من السلوك الانطوائي من وجهة إنسانية، إلا أنه عكس ما يجب القيام به؛ فعلينا الحضور في كل مكان، وأن نقول من نحن، وما بواعثنا، وما مشاريعنا، وما مصاعبنا وما هي آمالنا؟ فليس هناك ما يجب كتمانه. فهواجس الخوف لدى الآخر غير ذات أساس، فلم لا نظهر ذلك بصورة واضحة؟ لقد بدأنا نرى بعض الأمثلة المشرقة؛ أي نرى مسؤولين عن جمعيات يدخلون في محادثات مع مسؤولين سياسيين محليين ومدراء مدارس، وأساتذة وعاملين اجتماعيين، في لندن أو بروكسل أو جنيف أو بوردو، هذا الانفتاح هو الذي يسمح غالبا بتقدم الأشياء في الاتجاه الصحيح وفي جو التعارف المتبادل.

هل هذا سيكفي؟ لا، بلا ريب، ففي بعض الأحياء أو في بعض المدن، يطغى الرفض على كل دعوة للحوار. وفي هذه الأجواء، لا بد من الصبر والاستمرار بكل ما يسمح به الإطار القانوني. هذا على الأقل من اختصاص الجمعيات، إلى أن تشهد النزاهة في العمل الاجتماعي، مع الزمن، على الإخلاص في النوايا إن شاء الله تعالى.

ويبقى مع ذلك أن المجتمعات الغربية تمنح حرية التصرف وهو ما ينبغي للمسلمين تقديره والاعتراف به، وتدبير هذه الحرية الممنوحة بأحسن الطرق دون السقوط في المنزلقات السهلة؛ مثل اتهام المجتمعات غير المسلمة بكل الشرور التي ابتليت بها. إن المسلمين قادرون، بل هو من واجبهم، أن يدينوا كل ألوان الديكتاتورية متى ما جحدت الحريات، بيد أن عليهم أن يحيوا الدول المهمومة بالقانون. صحيح أنها ليست الكمال بعينه، ولكنها على الأقل توفر قضاء منظما وحرية فكر وعمل.

٤) حق التمثيل:

إن حق التمثيل ينشأ تلقائيا من حق التجمع، فهو يمدده ويكمله. وهذا الحق يناسب تماما تعاليم الإسلام خاصة ما يتعلق بقواعد الشورى وتنظيم العلاقات.

لقد ذكرنا آنفا بحقيقة غياب سلطة الإكليروس، وبأنواع التكييف المفتوح (في مضمار القانون)، من خلال ممارسة الاجتهاد. فعلى المسلمين بما هم أقلية في مجتمعات غربية أن يجدوا صيغا أكثر ملاءمة لتمثيلهم. وينبغي أن يحرصوا على أن يكون هذا من أعظم إنجازاتهم، سواء على الصعيد المحلي أو الوطني.

وتأمل كثير من الحكومات في أن ينوب عن الطائفة المسلمة ممثلون تمثيلا حقيقيا. ولكن البعض يتفطن للاختلافات الداخلية فيتلاعب بها، عكس آخرين ممن انتبهوا أخيرا إلى ضرورة اختيار محاوريهم بأنفسهم ماداموا لا يرون أمامهم سوى الشتات وصراعات الهيمنة. إن اللوحة تبدو شبه معتمة؛ فالانقسامات تمزق الطائفة المسلمة إلى الحد الذي طغت فيه هذه الانقسامات على هموم أكثر إلحاحا والتي ينبغي على المسلمين مواجهتها.

فبعد ثلاثين أو أربعين سنة من الوجود في الغرب، لا ينبغي الاستمرار في جعل الحكومات مسؤولة عن انقساماتنا وصراعاتنا إلا بقدر ما قصرنا في تحقيق نضج كاف لكي ننتظم على النحو المنشود. إن الحق في التمثيل موجود، والأمر يعود إلى الطائفة المسلمة لكي تأخذ بزمام أمرها وتجني كسبا حقيقيا من هذا الحق.

فعلى كل شخص أن يحاسب نفسه بعمق، وأن يعود إلى منبع التوجيه والتعليم الإسلامي وأن يضع مصلحة الطائفة المسلمة فوق كل شهوات السلطة، فهاهنا مكمن الداء وسر البلاء!

إن التوترات التي تمزق المسلمين في الولايات المتحدة أو انكلترا أو فرنسا أو غيرها هي أكبر خطر يتهدد المسلمين، وهو نابع من أنفسهم، وأكبر من أي خطر خارجي.

ويستطيع المسلمون أن يستفيدوا من فضاء الحرية الممنوحة لهم في الغرب، وخاصة الإفادة من عنصرين نفخر غالبا بكونهما من أعظم ميزات وخصائص الإسلام هما: غياب سلطة الإكليروس، ومبدأ التشاور في تدبير القضايا. هذان الامتيازان لم يؤخذا حاليا مأخذا جديا، مما يجعلهما يميلان إلى أن يكونا عيوبا ومثالب، ولا أحد يحمل وزر ذلك سوى المسلمون أنفسهم. إننا ملزمون إذن بمراجعة خططنا ومواقفنا على الصعيدين الوطني والمحلي حتى نكون في مستوى الأمر الإلهي:

"وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (البقرة: ٥).

وعلينا كذلك أن ننهض بالأولويات الراهنة تاركين التعصب الذي يجيد البعض استعماله بصب الزيت على النار وتأجيج الانقسامات.

لا شك أن هذا سيستغرق وقتا، ولكن التجربة برهنت على أننا بمضاعفة مراكز التشاور، واتساع دائرة اللقاءات حتى تشمل القواعد، سنتغلب على التباينات والتفاوتات، وسننتظم على نحو إيجابي.

إن المسؤولية تقع على المسلمين، ولا يجوز لهم أن يتركوها لأحد سواهم، خاصة قضية انتخاب من يمثلهم، مستحضرين تحذير النبي صلى الله عليه وسلم أن المقصود انتخاب كفاءات لا صداقات.

إن هذا الحق في التمثيل سهل ومتيسر، وهو من الصيغ الإيجابية والشروط الأولى لتسوية قضايا المسلمين في الغرب.

٥) الحق باسم القانون:

تحدثنا آنفا عن الصراعات التي أدت في مجتمعات الشمال إلى ظهور العلمانية وإلى نشأة فضاء علماني. وقلنا حينها إن الذين ناضلوا أكثر من غيرهم من أجل

صياغة الحقوق، خاصة حقوق الإنسان أولا، كانوا أساسا أعضاء منتسبين إلى أقليات بروتستانتية، ويهود، وإنسانيين، وعلى نحو متأخر الاشتراكيين الملحدين[١٢]. كان همهم الأول هو إنشاء إطار قانوني يرعى حقوقهم الإنسانية والشخصية والوطنية في المجتمعات التي هم جزء منها. بهذا استطاعوا حماية أنفسهم داخل البلدان التي يقيمون فيها، أي الاحتماء بإطار تشريعي يضمن لهم عددا من الحقوق الأساسية. ولم يكن الأمر سهلا؛ ففي كل المجتمعات الغربية، خصوصا خلال القرنين الأخيرين وإلى عهد قريب، كنا نشهد تطورا متقطعا ومضطربا، وأحيانا صراعا هائجا، للتشريعات الوطنية، وهي تجسد التوترات والصراعات التي ترافق دائما النقاش حول حقوق الأجانب والأقليات الدينية والثقافية.

إن وضع القانون اليوم ليس وضعا خاليا من العيوب، كما أنه لا يمر دون حصول توترات ما، فالكل يعلم ذلك. فالعدالة توجد بمعدلات سرعة متفاوتة؛ قد تنزع أحيانا نزوعا مؤسفا ومحزنا، لما تتأثر بـ"طبيعة" الزبناء، وحجم حقائب المال! إلا أنا لا ننكر أن التشريعات الوطنية تقدم ضمانات هامة في الدفاع عن حقوق الأفراد أو الجمعيات. وتوجد درجة من الشفافية في تقنين القوانين تلزم حتى ممثلي السلطة العمومية. وإذا ما قارنا هذا الوضع بنظيره في عدد كبير من الدول الإسلامية، فلا يسعنا إلا الاعتراف بأن الوضع القانوني هنا أكثر وظيفية منه هناك، بالرغم مما أشرنا إليه سابقا من أن القانون هو أحد مجالات البحث الأكثر تحفيزا للتفكير وتنزيل مبادئ الإسلام. مما لا يكاد يلتفت إليه، بل قد تتنكر له كثير من البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

إن المسلمين الذين يحيون في الغرب يجدون أنفسهم بعد الآن، في مجتمعات تتمتع بترسانة كاملة من القوانين التي يمكن الاستناد إليها لحماية الذات.

وبرغم أن الإطار القانوني قد صيغ دون أخذ بعين الاعتبار خصوصية المسلمين، فإنا نجد ما يكفل احترام الحقوق الأساسية خاصة بالنسبة للجيل الثاني من الشباب المتزايد، مما يتيح لهم صفة المواطنة. كما أن التشريع الخاص بالأجانب، يتيح فرصا للدفاع عن النفس؛ فغالبا ما ينطق القانون لصالحنا، وقد تجلى ذلك مرارا في إجراءات في كل من الولايات المتحدة وألمانيا وانجلترا وفرنسا وإسبانيا وبلجيكا وسويسرا.

إن هذا واقع لا يمكن للمسلمين دفعه. إنهم يتعرضون حقا لألوان من الكيد والاستفزاز، وترفض لهم مطالب هي من جملة حقوقهم، كما يذهبون ضحايا "تلكؤات إدارية". هذه أمور تحصل، ولكن لنذكر أن درجة التمييز نسبية بالمقارنة مع ما يقع من إنكار الحقوق والاضطهاد مما صار عادة مطردة في مناطق أخرى. فبإسم القانون، يلزم المسلمين الوعي بالتشريع الجاري به العمل في بلدهم الخاص، والدفاع عن حقوقهم بالتي هي أنسب وأحسن. وعليهم أن يتنظموا سواء على الصعيد الفردي أو الجمعوي؛ فمن المحزن أن نرى الكثيرين يركزون على ملاحظة ما يحسبونه "مظالم"، مغذين مرارة عميقة تجاه المجتمع، والبعض الآخر لا يملك أية وسيلة للتحرك، فيلزم الصمت، ويختفي. فمن مسؤولية الجمعيات المحلية أو الوطنية الانتباه لمثل هذا النوع من التصرفات، وتقديم الدعم للأسر والأفراد، سواء ببذل نصائح قانونية بسيطة، كما في فرنسا أو سويسرا، أو بإنشاء "خدمة قانونية" حقيقية كما في الولايات المتحدة أو في انكلترا. فلا يجوز أن نظل نذكر للأبد ما كان يميز السنوات الأولى للوجود الإسلامي من جهل. فعلى المسلمين في بلاد الغرب أن يعرفوا حقوقهم، وألا يتخاذلوا في الدفاع عن أنفسهم بالتي هي أحسن، عندها يتحملون المسؤولية هم وليس التشريع العام.

إن مزاولة القضاء تكشف لنا أن القوانين تضمن مسبقا عددا كبيرا من الحقوق. وقد رأينا ذلك في عدد من القضايا الراهنة في انكلترا أو في سويسرا. أما في فرنسا،

فمهما يكن موقف المسؤولين السياسيين أو مدراء المدارس، فإن القانون قد أجاب عن مسألة "شرعية" الحجاب من خلال مرسوم مجلس الدولة لسنة ١٩٨٩[١٣].

و المحاكم الإدارية تتجه في كل القضايا المعروضة عليها نحو الترخيص بارتداء الحجاب، وهذا هو النطاق القانوني الذي ينبغي أن توضع فيه القضية. ولكن صار للمشكلة نسق آخر؛ فهي اليوم تثار في إطار سجال آراء، بعيدا عن المدخل التشريعي، حيث تتداخل صور وافتراضات وأحكام مسبقة ومشاعر تزيد الحوار تعقيدا.

ويبقى الميدان القانوني مفتوحا، ولا بد من الإلمام بهذه المسائل في خضم المنازعات الحادة وفي إطاره. كما علينا أن نثق بأن القانون سيتغلب على النزعات السيئة المؤدية إلى الرفض والإقصاء.

ب- الرهانات الجديدة:

ذكرنا سابقا أنه لا يجوز للمسلمين الذين يعيشون في الغرب أن يجهلوا تاريخ المجتمعات التي تستقبلهم وكذا أسسها، فهي منحتهم جنسيتها من الآن فصاعدا؛ فالصراعات التي أشرنا إليها بتفصيل في الجزء الأول، والتي تساعد على إدراك الواقع الديني الناجم عنها، لا بد أن تبقى حية في الذاكرة. وهذه التواريخ الخاصة ينبغي النظر إليها باحترام، لأنه بها تنشأ هوية أمة ما أو ساكنة ما. فلقد أدت الكنيسة دورا تاريخيا في الغرب، على نحو ما قام به أيضا الإنسانيون أو الإصلاحيون أو العقلانيون أو المفكرون الأحرار، من التفتيش إلى التحرير، ومن السجال إلى الرفض، كلها مكونات شكلت ثقافة العالم القديم وأمريكا، حتى صارت عقلانية جدا بعد أن كانت دوغمائية تماما.

إن المسلم الذي يعي هذا التاريخ، كما فصلناه آنفا، يخرج بخلاصة منطقية أولى هي أن ما يلقاه الدين اليوم من رفض يقاس بدرجة الغيظ والحنق التي سببها الدين نفسه في الماضي. هذا الرفض، وإن كان يختلف من بلد لآخر، إلا أنه يسري في هذه البلدان جميعا هاجس خوف من حضوره القوي في المشهد الاجتماعي. إنه معطى سوسيولوجي بسيط، ولكن ينبغي تقدير تبعاته وآثاره.

ولا يعني هذا أن يقف المسلم مكتوف الأيدي أمام هذا الوضع، ولو إنه إذا أخذ بعين الاعتبار مجالي الدين والعلمانية صعب عليه أن يجد نفسه بشكل حاسم في أحد الجانبين، أي في أحد حقلي المرجعية التي ولدها التاريخ الغربي.

إن فهم المعطى الديني في الإسلام بعيد كل البعد عن الدوغمائية والتنظيم الكهنوتي الكاثوليكي. إننا نجد في ثناياه الرجوع الأساسي إلى الله[١٤]. وإذا كانت الصلة بالله في الفضاء العلماني مبتورة فإننا نجد فيها "الدفاع عن عمليات الإعداد العقلانية والعلمية التي تباركها المصادر الإسلامية بقوة"[١٥]. إن الإسلام يوجد في منتصف الطريق بين هاتين الدائرتين في عالم أوجد قطيعة بين الوسائل والغايات، وبين الوسائل التقنية والقصدية، بل حتى بين العدالة والحريات ! فهل بوسع المسلم أن يجد مكانا له في هذا الفضاء؟ وهل يملك أن يهتف قائلا "الله" ! وأن يمارس دينه، ويعيش بانسجام في عالم علماني؟ إن التوتر أقل مما يبدو، لأنه إذا نظرنا إلى الأشياء من قريب نجد أن العلمانية تكفل له عددا كبيرا من الحقوق والحريات التي يضمنها له الإسلام بطبيعته. كما أنه في ظل الفضاء الاجتماعي العلماني والذي يمثل فيه هو أقلية، يستطيع أن يمتثل للقدر الأساسي من واجباته الدينية.

لقد أوضحنا في الجزء الثاني كم يتطلب القانون الإسلامي من عمل عقلاني وتأمل في آفاق تكييف الأوامر والمبادئ العامة مع الحقائق والوقائع التاريخية والأوضاع الجغرافية. لا شيء في هذا العمل يمكن أن يوصف بالاختناق الدوغمائي.

ففي حديثنا عن الصلة بين العقل والايمان، قلنا إن متانة الدين تزيد وتعضد بإنجازات العقل. كما أن المجتمع الغربي والعلمانية يفسحان مجالا لاشتغال كل هذه العناصر الجوهرية في الإسلام؛ سواء فيما يخص الأبحاث العلمية، أو ماله علاقة بإعداد فقه تنزيل على الوقائع الاجتماعية والصناعية عبر آلية الاجتهاد. وفي هذا الفضاء المفتوح لن يجد المسلم نفسه ضائعا تماما؛ فمصادره المرجعية وقدرة دينه على التنزيل والتكيف سيمكنانه من إيجاد توازنه.

ولكن هل يعني هذا أن كل شيء "قابل للتكييف" دائما، كعجينة طيعة؟ بالطبع، لا! فعقيدة التوحيد الإسلامية تعني عمليا واجبات وفرائض لا مناص من أدائها إذا أراد المسلم والمسلمة إقامة دينهما على نحو شمولي. وقد تحدثنا سابقا عن الأركان الخمسة، وإلى جانبها توجد أوامر قرآنية أخرى ملزمة للمؤمنين، وتعد جزءا من الممارسة الدينية المفروضة بدءا من توجيه النبي صلى الله عليه وسلم إلى غاية تقنين العلماء والقانونيين قديما وحديثا، وهي التي يطلق عليها (المعلوم من الدين بالضرورة)[١٦]. وكل من يريد إقامة دينه يحرص على مراعاتها. إنها مسألة اقتناع، لا يضعفها أو يلغيها التشكيك في الفهم الذي يحمله المسلمون عن دينهم، باسم التأويلات التطورية الأكثر "عصرية" والمخصبة بإسلام "جديد"؛ إسلام "فرنسي" أو سويسري أو "بلجيكي"، يتجاوز التقاليد البالية، ليواكب زمانه أخيرا..

إن ذلك الموقف المشكك ذو نزوع أناني ومغرور يطمح إلى تفهيم المسلمين مدلول "الإسلام الحقيقي" بغية تحريرهم من سجنهم الذاتي المضروب عليهم منذ أكثر من ألف سنة. فمن يزعم لنفسه الحق في ضبط المعيار أو الممارسة المقبولين في دين الآخرين وثقافتهم آمنا من الشطط والجور بل وتجاوز كفاءاته؟ إذ سرعان ما تلصق بالمسلمين بطاقات "متطرفين" أو "أصوليين" أو "إسلاميين"، لكل من لا يقاسمه الآراء المسماة "معتدلة" حول أسئلة الحجاب أو المسبح أو المقابر؟ إنه موقف يفتقد

الاحترام، وغير قادر أن يهدئ العقول الساخنة على نحو خاص. ومع هذا فقد آن الأوان لمعالجة وتدبير هذا الملف بشيء من الهدوء والرزانة.

١) أيــة هويـــة؟

يجدر بنا في البداية تصنيف المشاكل بحسب تسلسلها؛ فالحديث عن الإسلام والمسلمين في الغرب، وعن المشكل الذي طرحه حضورهم من حيث ممارستهم، وبصفة عامة عن هويتهم، يعني فتح ملف خاص بعيدا عن الاعتبارات المرتبطة بالأوضاع السياسية للبلدان الإسلامية، وهي غالبا ما توجه، للأسف، البحث في أوروبا أو في الولايات المتحدة. فالشيشان المسلمون مثلا والراغبون في استثمار الطاقات في الأحياء والضواحي، عندما يترددون على السلطات العمومية طلبا للدعم، يطلب منهم تحديد موقفهم من الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية. كما ينظر إلى الفتيات المحجبات بحسب درجة قربهن الظاهر والواضح جدا من النساء المرتديات للشادور (لباس الإيرانيات) "الأصوليات"، والداعمات للثورة الإيرانية، أو أية حركة ينظر إليها بوصفها راديكالية.

والأمثلة كثيرة في الغرب عن مثل هذه الأحكام التي يغذيها التوجس والتي تنزع الثقة حتى عن هوية المسلمين.

لقد صارت الأوضاع السياسية في الجزائر أو السودان أو إيران أو المملكة العربية السعودية، وكذلك قضية سلمان رشدي وتسليمة نسرين، فزاعات يلوح بها في كل النقاشات الدائرة حول الإسلام؛ حيث يتم الخلط باستخفاف بين الاعتبارات الدينية والاقتصادية والجيوسياسية أو الإستراتيجية.. ولا ريب أن هذه الموضوعات المضايقة جديرة بالمعالجة، ولكن ينبغي أن تعالج تحديدا بالقدر الأدنى من المنهجية التي توظف في مثل هذه الموضوعات المتنوعة. فالخوف من الإسلام ينشئ عند المرء موقفا انطوائيا يدفعه إلى بذل كل ما بوسعه للاحتماء والاحتراز.

وينبغي إذن الشروع في نقاش خال من العواطف والذي يسمح بإيجاد حلول عملية وملموسة للأسئلة التي يطرحها وجود أقلية مسلمة في الغرب. وهذا النقاش يفترض منا مسبقا تحديد بعض المعالم؛ فحضور المسلمين والاعتراف بخصوصية ذلك، والمطالبة بحق معين في الاختلاف والتمييز، لا يسوغ "استثناءات" على صعيد التعامل بالمساواة مع مواطني دولة معينة. أو توجيه النقد للسلطات التي تسمح لديانات أخرى، أو ثقافات أو موضات modes بالتعبير عن نفسها (كيبا اليهود la kipa، قبعة أنصار موضة حديثة أو غيرها)، في حين تأبى ذلك على المسلمين. ما يجب التعبير عنه اليوم هو حق حقيقي في الهوية يمكن من رؤية المسلمين لقناعاتهم وهي تحظى بالاحترام والتقدير.

هذه الهوية لا تتحدد ضد المجتمع الغربي، بل بالعكس[١٧]. إن المسلمين الراغبين في ممارسة دينهم مطالبون بأداء عدد من الواجبات، علاوة على الأركان الخمسة؛ فثمة أوامر أخرى في القرآن والسنة النبوية، من تحريم لحم الخنزير إلى منع المشروبات الكحولية، ومن واجبات أسرية واجتماعية إلى واجب العفة والحياء. إنها واجبات تغذي قناعة المسلم، ولا يشعر بالانسجام الداخلي إلا متى استجاب لها. فالأمر إذن بوضوح أمر هوية، وهذا حقه العميق والأصيل الذي له أن يطالب بالاعتراف به. وكم هو عجيب ما نشهده اليوم من تشكيك بعض الباحثين أو المثقفين في هذه الهوية باسم الإسلام نفسه، وباسم مبادئ الحرية والحداثة التي ينظر إليها بوصفها "عالمية"، ويسخرون من كل ما يقوله المسلمون والمسلمات عن دينهم، ويصنفونهم في دائرة "الأصوليين" متى خالفوا تصورهم عن "الإسلام المندمج"، "المقبول تحت خطوطنا"؛ إسلام خال من كثير من الإسلام. وهؤلاء الذين يتباهون ويفخرون بفهمهم المسمى "منفتح"، ينتهون إلى الانغلاق والتحجر، دامغين كل ما لا يروق لهم بنعت "لا يطاق". وبهذا يتعثر الحوار وينقطع.

وهناك، رغم كل هذا، وسيلة لإيجاد أرضية للتفاهم، فالأغلبية العظمى من المسلمين الذين يعيشون في الغرب يملكون إرادة واضحة في احترام الإطار الممنوح لهم من طرف الدساتير الوطنية. ولا يناقشون أسسها ولا شرعيتها، إنما يطالبون بحقهم في ممارسة الامتثال للإسلام، من خلال أخذ وجودهم بعد الآن بعين الاعتبار، وهو أمر يمكن ترجمته عبر عدد من الإعدادات التي لا تطعن في العلمانية، ولو في صورتها الحالية المتصلبة. لقد تغيرت الأمور ولم تنج ساكنة المجتمعات الغربية نفسها من التغير خلال العصر الحديث هذا ما يفرض على نماذج مجتمعات الأمس أن تتطور تطورا طبيعيا يسمح بدمج جيد لكل الأفراد والمواطنين الذين صاروا من الآن فصاعدا يشكلون جزءا من الأنسجة الوطنية، وهو أمر لن يتأتى إلا باحترام قناعة كل واحد وهويته. فأن يرغب رجال ونساء في الصلاة خمس مرات في اليوم، أو في صيام شهر رمضان، فهو أمر مشروع، والأمر نفسه ينطبق على الفتيات الراغبات في ارتداء الحجاب وفقا لقناعتهن وإدراكهن[١٨]، إنها مسألة اقتناع دائما. ولا يجوز أن نأمر التلميذات أن يخلعن الحجاب على عتبات المدارس كما يحدث اليوم في فرنسا، كما لا يقبل الإصرار على ادعاء أن الفتيات إنما يلبسن الحجاب تحت الإكراه، وأن ذلك يمثل "ظاهرة استلابية" تكون الفتاة المسلمة قد قامت خلالها بدورها كضحية. إن هذا الإصرار معناه الدخول إلى باطن النفوس والضمائر، الأمر الذي عيب لزمن طويل على الكنيسة في الماضي. فرفض الإكراه والعنف على الفتيات للبس الحجاب لا يمنع أن الحجاب ذاته فريضة ينبغي على المسلمين معرفتها، ولكن يجب تمتيعهم بالحرية الكافية لكي يحددوا موقفهم منها[١٩].

وحين تقرر الفتاة أن ترتدي الحجاب عند بلوغها، فلا أحد يملك الحق ولا الوسائل للحكم على داخلها وعلى قناعاتها؟ تحت أي نموذج للحرية المفروضة ! إن كل شيء يجري اليوم كما لو أن مواقف الرفض الحادة التي يتبناها أنصار العلمانية الأكثر صرامة أصبحوا أهل اليقين ونموذج وحيد للمجتمع الجدير

بالاحترام. وأن السبيل الأوحد للتحرير النسائي، والمستقبل الوحيد الموعود، هو ما تأسس على المبادئ المقبولة عالميا في الغرب، بل أعطوا لأنفسهم الحق في فرض هذه المبادئ والقواعد على الآخرين، وهذا ما سبب العديد من التشنجات والشكوك عند المسلمين.

إن احترام حق المسلم والمسلمة الملتزمين بدينهما في الهوية، لا يستدعي ثورة كبيرة؛ فلن تقلب المجتمعات الغربية إذا ما تحققت مكاسب تسمح للمسلمين بالعيش في انسجام مع دينهم. وسواء كان المطلوب احترام الفرائض أو النواهي أو الحجاب أو المقابر، فلا شيء في هذا يتعسر تجاوزه، متى تم التعامل مع الموضوع بنية حسنة. وفي المقابل، على المسلمين أن يبرهنوا على هذه الروح من التشاور مما نحن في أمس الحاجة إليه اليوم. فإذا كان المقصود هو الوضوح في المسائل الجوهرية، فإن ثمة هامشا كبيرا من قابلية التكيف خاصة بالإسلام، بما يسمح بالعيش في توافق مبادئ الإسلام والمجتمع الغربي في آن واحد. وهذا لا يعني الانحصار في مطالب تنتهي بخلط الأساسي بالثانوي وتفضي إلى المزيد من المواقف المتصلبة.

إنه ليس "محرما" متابعة درس البيولوجيا[٢٠]، كما أن الرياضة ليست "محرمة في حد ذاتها" على الفتيات المسلمات؛ ففي هذه الحالة الأخيرة مثلا، ينبغي مناقشة الترتيبات الممكنة التي تسمح بمراعاة قناعات الفتيات المسلمات. وهذا ما قامت به المؤسسات في سويسرا والنمسا وحتى في فرنسا. وفيما يخص المسبح وجدنا حالات مماثلة؛ تتجمع الفتيات المسلمات، ويتلقين الدروس على يد مدربة في ظل احترام مبادئ الحشمة الإسلامية. وإذا أخذنا في الاعتبار الحلول الموجودة في أوروبا كلها وفي الولايات المتحدة، نلاحظ أنه من الممكن تسوية هذه الأوضاع بطريقة قمينة بالاحترام من لدن جميع الأطراف دون التسبب في أدنى هيجان أو اضطراب.

إنه، يلزم العزم والإرادة، وألا يتخذ كل ذلك ذريعة لخلق قضية دولة لا تظهر خفاياها ولا تتضح نواياها.

٢) أية مشاركة اجتماعية؟

لقد تحدثنا فيما سبق عن بعض الدوافع للفعل التجمعي عند المسلمين، سواء تم ذلك بالفهم الكامل لمزاولة العبادة، أو بالتعبير السليم عن "مفهوم الطائفة"؛ فهوية المسلم الممارس للدين لا تتجلى بدون "مشاركة اجتماعية فاعلة".

وكل مقيم في الغرب، اليوم، سواء كان غريبا أو طفلا يحمل جنسية البلد الذي يقيم فيه ويتكيف مع التشريع المطبق، يستفيد من الحقوق المخولة له، فردا أو أسرة، على قاعدة المساواة التي لا شك فيها.

فالمسلمون يعيشون في الغرب، وسيعيشون فيه مستقبلا؛ فكيف سيكون وجودهم؟ وكيف يستطيعون العمل على نحو إيجابي في المجتمع؟ وكيف سيساهمون بشكل ملموس لتطوير التعايش الإيجابي الذي نرجوه صادقين ونعده من أكبر أمانينا؟

إن من ينكب على كتب الدين والتاريخ يجد أن المسجد كان له دور هام وبخاصة في الحضارة الإسلامية؛ فلم يكن في يوم من الأيام موضعا للصلاة فحسب، بل كان فضاء للدراسة والتعليم والاستقبال؛ أي كان مكان حياة، بالنظر إلى طابعه المتميز، يزداد فيه المسلم قربا من قلبه مادام يلتمس الزلفى إلى الله. والمسجد، أي حيث نسجد، يزخر بألوان الدعوة إلى السخاء والطيبوبة والإنسانية. فما العلة، إذن، التي تجعل هذه الأمكنة نفسها تفقد في الغرب خصائصها ووظائفها الاجتماعية لكي تصبح في أعين غير المسلمين منازل عبادة في أحسن الأحوال، وتصبح في التصور العام جدرانا تخفي "أنشطة" تشبه الألغاز.

لا شك أن المسلمين يتحملون مسؤولية كبيرة في هذا الوضع؛ فتقاليد تدبير المساجد في البلدان الأصلية قد شوهت الصلة المفترضة بين المسلمين ومجتمعهم الجديد. فقد كان المسجد في بداية الستينيات والسبعينيات يؤدي وظيفة حمائية في فضاء اجتماعي غريب، وهي التحصن والتوقي. والبعض لا يزال إلى اليوم مسكونا بالشعور ذاته ويذهب إلى حدود تحويل المسجد إلى مكان للعزلة، بعيدا عن قلب المدينة! وهذا قد يولد الانطباع من الخارج عن المسجد كسجن لا يشجع على الزيارة، بالنظر إلى صرامة الاستقبال. لقد أصبح ضروريا تغيير حالة المساجد أو المراكز الإسلامية في المدن.

ولقد أدرك هذا كثير من مسؤولي الجمعيات، وبذلوا مجهودات لتصبح المساجد مكانا أكثر انفتاحا، في تنسيق مع السلطات والساكنة المحلية، وفي ارتباط مع انشغالات الشبان والصغار وهمومهم في الحواضر والضواحي. وبدأت تنظم أيام أو "أبواب مفتوحة"، ولقاءات ووجبات، مع مضاعفة الأنشطة الثقافية والتربوية والرياضية في الخارج. إن التواصل وحده هو الذي سيسمح بوضع حد للأحكام المسبقة والجاهزة، وهذا ما أدركه المسلمون في بوسطن أو نيويورك أو لندن أو بروكسل أو بوردو أو ليل[٢١].

وتضاعف عدد المساجد في أوروبا والولايات المتحدة، ولم ينظر إليها بوصفها رموز غزو، ولكنها فضاءات استقرار اجتماعي لأنها تغذي التزاما محليا إيجابيا عند المواطن أو المقيم الأجنبي. عندها لا يسع المؤمن التواق إلى إتمام واجبات دينه بلا حرج أن يتقاعس عن المشاركة في القضايا الاجتماعية لحيه أو مدينته أو البلد الذي يعيش فيه. إنه يغدو إلى المسجد من أجل ربه ومن أجل نفسه فيخرج منه وقد صار لربه ولغيره، مسلما أو غير مسلم، وذلك بعد أن غذى إيمانه وجدده.

ومثل أي مواطن راق، ومثل كل مسلم غيور عاشق للعدالة الاجتماعية، ينبغي له بذل قصارى جهده والتماس كل سبيل لمكافحة الانحراف، والوقوف ضد الطرد، ودفع الفقر وغيره من ظواهر الأزمنة الحديثة. وبقدر ما يكون هذا العمل مفتوحا على مرأى ومسمع من الجميع، وفيه تعاون مع جميع الفاعلين المحليين، بقدر ما يكون مفهوما ومقبولا، وتموت الشكوك التي ترى المسلمين الفاعلين، مجرد إسلاميين راديكاليين متسترين.. يشجعون أنشطة نفعية لا غاية لها سوى غزو الأرواح عبر دعوة دؤوبة فاعلة إلى الدين.

وينبغي تعويد الساكنة الغربية على معاشرة مسلمين يمارسون دينهم بكل بساطة. فالأم تيريزا أو الأخت إيمانويل أو القس بيير Pierre أو دوم هلدر كامارا Dom Helder Camara أو السيد غايو Gaillot أو الأب لولون Lelong صاروا استثناءات دينية تعد مرجعا بمنهجهم في الاستثمار في الحقل المدني والاجتماعي.

والاستثناءات تؤكد قاعدة الثنائية Dichotomie مادام انخراط المسلمين جديدا ولا يمكن إلا أن يكون غريبا. فعلينا إذن التحلي بالصبر والاستمرار في تشجيع الحوار واللقاءات، وتوضيح صورة الإسلام المكدرة والمثلومة، ليس فقط بالأحداث التي جرت في العالم الإسلامي، ولكن أيضا بسلوك بعض المسلمين الذين لا يميزون بين الحوار والصراع، وبين الصراحة والعدوانية، وبين غير المسلم والعدو. إن أمامنا في هذا الاتجاه عملا ضخما ينبغي القيام به في صفوف الطائفة المسلمة ذاتها لكي يرقى فهمها للمصدرين القرآن والسنة النبوية، والتوجيهات والأوامر التي ترسم العلاقات مع غير المسلمين، ودقائق القانون وأشكال التكيف بينه وبين تعاليم الدين. (انظر الجزء الثاني)، وهنا ستكون أهم مساهمتنا الاجتماعية في الغرب.

إنه من المتعين على النساء المسلمات أن يوظفن طاقاتهن وأن يأخذن مكانهن الطبيعي بنص القانون في المجتمع الإسلامي، بعيدا عن التقاليد المحلية. إن عليهن

دورا اجتماعيا هاما في المقام الأول. وارتداء الحجاب لا يعد عذرا لانعزال المسلمات التواقات إلى تطبيق الإسلام في شموليته عن الحقل الاجتماعي، والتوقف عن النضال كأن كل الأنشطة حرام عليهن. بل بالعكس، عليهن إظهار وجودهن بالسعي نحو إيجاد تناغم بين احترام قناعاتهن وواجباتهن وبين مشاركة إيجابية محددة بحقوقهن الأساسية التي يكفلها الإسلام لهن. سيكون هذا العمل التكميلي الضروري للمساهمة الأولى التي ألمحنا إليها سابقا.

المساهمة الثانية يجب أن تتحقق من خلال تفعيل إستراتيجيا للتدخل الاجتماعي تسمح بالاستجابة الملموسة لعدد من التحديات ما زلنا بعيدين عن الإعداد لها، إن كنا نرجو تحسنا؛ فلا مناص لنا من التصدي لمشاكل تمدرس الشبان، ممن يصادفون أوضاعا صعبة ترمي بهم إلى الشارع وفي قطيعة مع المجتمع.

ففي كل حي ينبغي التفكير في بنيات للدعم، وهي موجودة اليوم في أوروبا بأسرها، ولكن انخراط المسلمين في هذا الاتجاه لا يزال غير كاف. إن الشبان، مسلمين وغير مسلمين، في حاجة إلى التأطير باستمرار وتجاوز النقص الناتج عن عجز الأسر عن مسايرة متطلبات التحصين وحماية الذات وتوفير الدفء والحب للشبان؛ فدعم الأسر يعتبر أولوية أساسية.

ومباشرة الإصلاح الاجتماعي تعني النظر في مشكلة الإقصاء وما ينجم عنه من انحراف في كل من الولايات المتحدة وانجلترا وفرنسا وغيرها من البلدان. وعلى المسلمين الإدلاء بدلوهم في هذا المشكل الخطير لسببين: أولا، لأن الإسلام يقتضي من كل مسلم أن يناضل ضد التفاوتات الطبقية والمظالم الاجتماعية، وثانيا لأن نسبة من السكان المهمشين هي من الشبان المسلمين الذين يعانون تمزقا في الهوية إلى حد عجزهم عن تحديد موقعهم. ومن أجل هذا، يلزم المسلمين تعبئة كل طاقتهم

والتعاون مع الفاعلين الاجتماعيين المحليين، إلى مطالبة السلطات العمومية بالتدخل بإلحاح كلما ظهرت لامبالاتها بعد فترة الانتخابات.

إن هذا العمل هام بالدرجة الأولى، ويجب أن يشمل البحث النظري والعمل الميداني؛ فمكافحة البطالة سيحتاج إلى عمل لا يقل أهمية. والحق في العمل هو أحد الحقوق الجوهرية؛ فكيف يقبل أن تضم مجتمعات معاصرة ما ينيف على خمسة وعشرين مليون عاطل في البلدان الصناعية؟

ينبغي البحث عن حلول جديدة، تنطلق من إيجاد مقاولات محلية صغيرة أو متوسطة توفر فرص عمل، ومن إنشاء تعاونيات أو بنيات أخرى. وقد آن الأوان لتجاوز عملية تحميل المسؤولية والتحمل المستقل لها مما يساعد على مواجهة المصير دون انتظار؛ فالسماء لا تمطر ذهبا ولا فضة، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ولو أن الأمور بدأت تسير في هذا الاتجاه، في كل من الولايات المتحدة وانجلترا، ولكن الطريق لا يزال طويلا لتحقيق الأهداف الأساسية.

ولن يكون هناك وعي إسلامي دون وعي اجتماعي، كما لن يكون هناك وعي اجتماعي دون وعي سياسي. ولكن التصور الذي يحمله المسلمون عن المؤسسات السياسية في البلدان التي يوجدون بها، تبعث على الغم والغيظ، وتجعل المرء يتوارى خجلا؛ فالبعض يعيش في أوروبا كأنما يشاهد منظرا، ويلاحظ الوقائع، ويتفطن أحيانا للخدعة، ولكن لا يدرك القواعد الأساسية التي تحكم الكواليس. قد يفرح للإحسان، ويصب جام غضبه على المظالم، ولكنه لا يبادر إلى أي فعل إيجابي في الحقل الاجتماعي والسياسي. إنه يستمر في الملاحظة وهو في حالة شلل وعجز. وللأسف هو في دول تحترم القانون، ولا ينبغي للمرء أن يجهل هذا، وأن يتجاهل كل المؤسسات التنفيذية والتمثيلية، بل وحتى اللجوء (إلى القضاء) ببساطة. فأن يعيش المرء في الغرب، وأن يدافع عن حقه يستلزم كل ذلك فضلا عن التكوين

الديني، ثقافة سياسية حقيقية. وبدون ذلك لا يمكن استصحاب مشاركة إيجابية في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلد الذي نقيم فيه. وإذا كان العدد مواتيا، وكان للقدرة على التصويت تأثير على القرارات السياسية فإنه يلزم العمل دائما في طرف الصالح الاجتماعي العام. إن شهوة السلطة عند عدد من السياسيين تعطي بالمقدار الذي يتناسب مع ثقل أصوات المصوتين. هذه لعبة السياسة ولكن لا ينبغي أن تصرفنا عن غاياتنا التي ينبغي أن نفصح عنها، وهي كوننا طائفة تريد الانخراط من أجل الخير (الأمر بالمعروف) لصالح الأفراد والمجتمعات، بصدق المؤمنين وإخلاصهم، في الصلاة وفي السياسة على حد سواء؛ قال رسول الله (ص):

"الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[٢٢].

٣) الحضور والقلب:

إن سماء الغرب ما زالت ملبدة بهواجس الخطر عند النظر إلى الإسلام. وتم نسيان كل ما يحمله هذا الدين من الحكمة والحب. أما المسلمون، وأمام شعورهم بالضغط والحصار، فإنهم تحصنوا في خطوط الدفاع، وتحولوا إلى محتربين نشيطين، ينتظرون الهجمات ليردوا الصاع بالصاع، وهذا ما جعلهم يتغافلون عن أولويات أعمالهم.

لقد خلقت الحداثة في مجتمع التقدم والتقنية اليوم نزوعا نحو الفردانية والأنانية، وأصبح هم الإنسان الجري وراء لذاته وشهواته الخاصة.

فالاستهلاك يتم بسرعة، كما لو أن يوم الإنسان في سباق سرعة يتوجب فيه طلب المزيد جريا وراء وهم الإشباع في زمن قياسي محدود. إنه وهم جميل. ونرى العالم اليوم يتفكك ويزيد ابتعادا عن الانشغالات القيمية éthiques والأخلاقية. والطبيعة تشكو غياب وعي البشر وقساوته، الشيء الذي يدعو الأطفال للارتياب في

أمر نضج البالغين؛ فالربح والمنفعة هما اللذان يقرران يوميا معنى الخير والشر أو الصالح والطالح.

والتلفزيون يصب علينا يوميا السخافات الأكثر قبولا مع مزيد من الابتذال المصاحب للعنف. وتجار ألعاب الأطفال يقررون بشأن الرسوم المتحركة ويستعمرون عقول الأطفال بما يدر عليهم الأموال.

إن الكشوفات العلمية قد وضعت بين يدي البشر قدرات متعددة يمكن أن تقود إلى أسوأ الكوارث؛ فالسلاح والهندسة الوراثية والأقمار الصناعية والمعلوميات كلها وسائل تتطلب من الإنسان أن يتحمل مسؤولياته! فهل يمتلك هذا الإنسان الحكمة اللازمة بجعل هذه القدرات في خدمة إنسانية أكثر عدالة؟ أم ستصير أداة يستعبد بها الإنسان أخاه الإنسان بفظاظة شائنة؟ وهذه الأسئلة ألا تقتضي حضورا ونظرا بالقلب؟ إن على المسلمين والمسلمات الإدلاء بدلوهم، أمام الله وأمام الناس؛ فأن يكون المسلم مسلما، معناه أن يكون أمام الله، أن يطرح الآن سؤال المسؤولية والحرية.

إن الإيمان بالله يجعل من السؤال عن معنى الحياة نداء صارما للحياة القلبية؛ قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ" (الأنفال: ٢٤).

إن نداء الإيمان يحقق حياة للإنسان ويغذي قلبه في كنف الحضور الحي. إن هذه القوة الإيمانية نفسها تغذي صلته بالعالم والطبيعة والناس والحيوانات. والمؤمن لا ينسى بحال غايات الوجود؛ فالعالم فضاء من الإشارات والعلامات التي تذكرنا بالله وبحقه على الخليقة وبما أوجبه من فرائض على الإنسانية.

وينبغي أن يندفع المؤمن بقوة قلبه باذلا طاقته في مجتمع تزداد ماديته، من خلال طرح سؤال المعنى والغايات، وبصفة عامة القيم. إن هذا المجتمع تنهبه أزمة

حقيقية في القيم، والمسلمون يملكون أن يؤدوا خدمة جليلة في يومنا هذا بما أتوا من حكمة الإسلام، بدعوة هذا المجتمع بإيمانهم وسلوكهم أولا، هذا المجتمع الذي انسلخ عن الديانات وانتهى إلى نسيان الله. ومع ذلك، فإننا نرى كل يوم آيات شاهدة على اشتداد حاجة الناس وعطشهم إلى الروح.

كما يمكن للمسلمين أن يعكسوا القضية وينخرطوا في هموم المجتمع، ويناقشوا جيرانهم في قضايا الهوية والثقافة. والمسلم يمكن أن ينتقل من حالة الكمون التي انعزل فيها، إلى حالة يصبح فيها عنصر مساعدة لمخاطبيه لتحديد ذواتهم بعمق، ويمحو بذلك كل الشكوك حول أعماله وآماله.

فالمقصود بالانخراط في مشروع روحانية حية، تحرر المجتمع من استهلاكيته المجنونة. وهذا المشروع الروحاني لا يمنعنا من مناهضة المظالم ومكافحة الفقر والفساد، ولكنه يعتبر شحنة دافعة، بما هي ذكر لله، للإسهام الأصيل والحقيقي الأعظم للمسلمين في المجتمعات الغربية، ليس بغرض زيادة عدد المسلمين، بل بقصد بعث هذه الطاقة القلبية التي تخلع على البشر العزة والكرامة والشرف.

وعلى المسلم الملتزم بدينه أن يعيش هذا البذل للذات امتلاء أمام الله، على غرار النبي عليه السلام، حالة امتلاء يمتزج فيها الحب والإيمان.

" قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ" (الأنعام: ١٦٢-١٦٣).

إن خلافة الأرض التي كلف الله بها الإنسان، هي دين وأمانة سيقدم الإنسان تقريرا عنها. صحيح أنه "لا تزر وازرة وزر أخرى" ولكن كل شخص يحمل وزره كاملا؛ فذكر الله ينبغي أن يساعدنا على إيقاظ هذه المسؤولية فينا:

"وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ" (الأعراف: ٢٠٥).

وحين يلج هذا النبع الحي من الإيمان الفضاء الاجتماعي يمنح معنى وقوة لأعمال المسلمين أينما كانوا[٢٣]؛ إنه يسمح لهم بالجد في الكسب الدنيوي، لكن دون أن يصير أقصى أمانيهم ومبلغ علمهم. عندها تتحول الوسيلة إلى غاية في حد ذاتها. لأن الحياة بين ظهراني البشر لا يجوز أن تذهلنا عن حقيقة المصير إلى الله يوما ما:

"إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" (البقرة: ١٥٦).

وبمجرد حضور هذا الوعي، وحتى لو لم يتقاسمه الناس، نكون قد قدمنا عملا إيجابيا يعبر عن مطلب، وهو أن يحدد الناس أسس إنسانيتهم وأن يبرهنوا عليها في كل حين.

خاتمـــة

إننا نمر بمرحلة صعبة تتطلب من الإنسان أن يثبت جدارته ونضجه وإنسانيته. إن البشر راض بسلبية والمسلمون، كغيرهم من الناس، ليسوا بمنأى عن هذه النزعات السيئة التي تخرج الإنسان عن طبعه. وقد آن الأوان مع ذلك للبدء في تفكير واضح يسمح بإيجاد حلول عملية ومحدودة وقابلة للتطبيق، مع احترام قناعات كل واحد.

إن الحديث عن مكانة المسلمين ومسؤوليتهم وحقوقهم في المجتمع الغربي يفرض علينا العودة إلى التاريخ؛ فهذه المجتمعات الغربية لم تتشكل بغتة؛ فالسيرورة التاريخية التي قادت إلى العلمانية والدنيوية sécularisation كانت طويلة، وهي ركام من التقدم والتقهقر والنضالات والتحالفات.

وتكشف هذه القراءة للتاريخ عن المعالم التي تشكلت عبر تلك الرهانات والتوترات، مما أثر على الكلمات والمفاهيم المستعملة؛ "فالعلمانية" في العقل الغربي ترادف الحرية، وتعني التخلص من الاستبداد كيفما كان. فالعلمانية مرجع مركزي رد الإنسان إلى إنسانيته، وصاحب نموه الشخصي، وشجع نزوعه وتطلعه نحو المعرفة عبر الكشوفات العلمية والتقنية، كما منح للوعي حقه الجوهري في الاختيار. فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر هذا؟

وأما التاريخ الذي يسكن ذاكرة المسلمين فهو مختلف جدا؛ إذ الدين عندهم هو الذي بعث طاقات الإنسان وحررها بشكل غير مسبوق. والإيمان ولد عند المسلم حب المعرفة والبحث. فالسيرورة التاريخية إذن مختلفة.

إن نسيان ما هو إلهي هو الذي خنق الحضارة. كما ساقتها لذة الكسب والربح وأوهام السلطة إلى تفكك يصعب التعافي منه اليوم. ونشهد اليوم نوعا من اليقظة عند المسلمين بأعداد متزايدة ممن يبحثون عن العيش في توافق مع دينهم، وعن استرداد جذورهم وهويتهم، معظمهم شباب يعودون إلى دين تخلى عنه أحيانا آباؤهم[٢٤]. وكل هؤلاء الملتزمون يأملون أن تحترم اختياراتهم.

إنه لقاء بين ذاكرتين أو بالأحرى بين فضاءين مرجعيين صاغا فهم كل فرد لهويته على نحو مختلف. والصراع من داخل البنية الغربية يبدو حديثا وعاديا، بل المستقبل يوحي بتعايش خفيف وتطبيع للعلاقات بين الأجيال. كما أن وجود مكون إسلامي في المجتمع الغربي أصبح معطى موضوعيا وواقعيا لا محيد عن العيش والتعامل والتفاهم معه، طوعا أو كرها. ولا يجوز الإصرار في الغرب على شيطنة الإسلام والمسلمين، مما يسبب في خلق ظروف توتر ومواجهة. إن من مسؤولية السلطات السياسية وأحزاب المعارضة والصحافيين والأساتذة وزن أحاديثهم وموازنة حماستهم وحدتهم، والكف عن جعل "تدبير الواقع الإسلامي" رهانا انتخابيا ينبني

على التغليط أو اللعب بالآراء الوطنية العامة. إن بعض المواقف الشخصية أو السياسية تدعو للرثاء وتساهم في تلويث الجو.

فلا بد إذن من الانخراط في حوار مع كل الجهات، والبحث المشترك مع المسلمين لتحديد الأولويات وإبداع حلول عملية تكون محل تشاور وتفاهم.

وعلى المسلمين من جهتهم، في خضم هذه المواجهة اليومية أن يمتنعوا عن تبني المواقف الدفاعية وردود الأفعال؛ فهي مجرد إرادة لا واعية لإثبات الذات ضد الغرب المختزل بطريق ساخرة وكاريكاتورية. ومن المناسب اليوم الشروع في عمل دؤوب مفكر فيه، يسمح بالتعريف الجيد بالذات، وبخلق علاقات في كل مجالات الحياة الاجتماعية، والانخراط واقعيا وإيجابيا بشكل كبير في المجتمع. فالمسلمون ينعمون هنا بحقوق سبق أن ألقينا عليها الضوء، وتبقى مسؤوليتهم كبيرة؛ فمستقبلهم يتحدد بمدى قدرتهم على الاشتغال الواقعي في عدد من المجالات.

والمراد منهم، في المقام الأول، تقديم صورة ايجابية جدا عن دينهم، من خلال تمثلهم له بما يجعلهم نماذج تأسر النفوس باللين والانفتاح والحكمة والأخوة والحب والعدالة. فالإيمان ينبغي أن يكون في القلب نورا وإشراقا وبساطة. والتقوى التي يدعونا إليها النبي عليه السلام ليست انغلاقا، بل تعبر عن الرقة والتيسير في الالتزام. إنها أداة اجتماع ومشاركة لا أداة انعزال واختفاء وهروب.

إن العودة إلى نبع القرآن ونموذج النبوة يعني التشبع بالتعاليم العميقة والعظيمة، تعلمنا كيف نواجه الانتقادات الجارحة والشكوك الكثيرة، قال تعالى:

"وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (النحل: ١٢٥).

فلا شيء يعدل القدوة الحسنة في التعبير عن الذات، بما تعنيه من التطبيق الحقيقي لما تتعلم، في الحياة اليومية وفي طريقة الكلام والتصرف. وعلى المسلمين أن يحاسبوا أنفسهم بصرامة وأن يأخذوها بالجد، مصدقا لقوله تعالى:

"إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الرعد: ١١).

إن هذه الآية تكشف ثقل التحديات التي تنتظرنا، فعلينا الوفاء بمسؤولياتنا. فالتزامنا الروحي والاجتماعي ينبغي أن يستثمر في كل المجالات التي أحلنا عليها في هذا المؤلف. وبوصفنا مسلمين ومواطنين مسؤولين ينبغي لنا طرح السؤال الكبير، سؤال الغاية العامة من الوجود ومعنى الحياة وكذلك سؤال العلوم والتقنيات.

كما يتوجب مناهضة كل ألوان الاستغلال وضروب التمييز والمظالم والفقر، والنهوض بكل إمكاناتنا الجسمية والقولية والقلبية في مواجهة جميع العلل الاقتصادية والسياسية؛ علل الدولة التي تتذرع بالربح لبث المواقف الأشد فظاظة والأقل إنسانية؛ فالمسلم يحمل بصفة خاصة رغبة ذاتية في العدالة. وهذا هو الحد الأدنى من الإيمان والمسؤولية أمام الله مما يتوهج به قلبه نورا، وهذا النور طاقة ينبغي أن تخرج، وهو حرارة ترادف معاني الأخوة والحب، معاني نحن في أمس الحاجة إليها.

الهوامش:

١. التفسير نفسه يقال عن اليقظة الإسلامية في بلدان الجنوب الفقيرة، أي أن الجماهير تعود إلى الإسلام من فرط الغم، ولكن هذا التحليل لا يعير بالا للظاهرة في الحرم الجامعي عند المثقفين أو السياسيين. بل ينظر في نهاية المطاف إلى كل مثقف أو جامعي بوصفه موجها محتملا للجماهير؛ أي إن رجوعه إلى الإسلام هو بالضرورة رجوع منتفع، كما لو أن المرء لا يمكن أن يكون ذكيا ويفكر بصدق وإخلاص في

ممارسة الإسلام مطالبا الآخرين باحترامه. إننا نرى من وراء هذه الشكوك ضروبا من الرفض بل حتى الازدراء. وللأسف فهي شكوك تزداد رواجا يوما بعد يوم.

٢. انظر آخر الكتاب.

٣. أثناء إعادة قراءة هذا المخطوط، نستطيع أن نقول إن قرارات الحكومة الفرنسية مقلقة: تهجيرات ١٩٩٤، تحديد مكان الإقامة و"إجراءات عاجلة مطلقة" جديدة تدعو كلها للدهشة.. ها هنا انحراف عن القانون..

٤. إن اتفاق التعاون بين الدولة الاسبانية والمجلس الإسلامي الاسباني Commission islamique d'Espagne والذي نص فيه قانون ١٠ نوفمبر ١٩٩٢، وهو نموذج انفتاح واحترام للهوية المسلمة على حق اختيار الممثلين، الحق في المساجد واحترام قدسيتها، واحترام أئمتها والموجهين الدينيين والاعتراف بالزواجات الإسلامية، وحق العسكريين في مزاولة الشعائر الدينية والحق في التربية والتعليم الديني والحق في قطع أرضية للدفن، والحق في الاحتفال بالأعياد والذبائح الحلال، كل هذا اعترف به في وثيقة ذات أهمية قصوى. فهذا يكشف عن الاهتمام بصياغة تسعى إلى الوصول إلى توازنات بين احترام المسلمين للإطار القانوني الاسباني وضرورة مقابلة السلطة السياسية ذلك بمراعاة "مبدأ الحرية الدينية". (Art ٩.٢) هذا هو ما يتعين العمل في اتجاهه.

٥. سمعنا في أكتوبر ١٩٩٤ وزير الداخلية السيد شارل باسكوا Charles Pasqua يؤكد، طلقة بعد طلقة، أن فرنسا هي "البلد الأعظم تسامحا" و"البلد العلماني الوحيد"، وسمعنا السيد بارو Barreau مستشاره يدعو الدول الأوروبية إلى الاقتداء بفرنسا... إن هذه الصيغ الموحية بالتفرد والاستثناء صادمة شيئا ما.

٦. إن حالة الولايات المتحدة جديرة باهتمام خاص. فعند حديث الباحثين عن الإسلام هناك، فإنهم يضعون قبليا مواقف حركة محمد إليجا -حركة المسلمين السود The Black Muslims Movement- التي قالت بوحي جديد وناضلت من أجل الانفصالية وكانت لها فكرة طائفية ضيقة جدا وراديكالية بشكل خاص. وقد تطور فكر الحركة في العشرينيات الأخيرة ولكنه ظل مصبوغا بأصوله. وقد وهب مالك شباز (مالكوم X) شعبية لهذه الحركة قبل أن يغادرها سنة ١٩٦٣ للدفاع عن إسلام أقرب ما يكون من المصادر. هذا ما أكده في رسالة حررها ليلة مقتله ووجهها إلى

الدكتور سعيد رمضان ووضح فيها بدقة أنه منذ عاد إلى الإسلام الأصيل، صارت حياته في خطر. وقد رفض حقا وبشكل كبير فكرة شعب مسلم مختار بقدر ما رفض إسلاما منغلقا في "طائفة مطهرة". وقد انتهى في نضاله الدائب إلى الالتزام بممارسة تعرب عن إرادة انفتاح وحوار. ويعد فكره حاليا فكر الأغلبية العظمى للمسلمين في الولايات المتحدة. وقد لينت حركة فرخان Farrakhan،خليفة إليجا، مواقفها ولكنها لا تمثل إلا قلة قليلة.

إن المسلمين السود من أصول عربية أو أسيوية يدافعون عن فكرة الانخراط في المجتمع الأمريكي من أجل تعارف وتعايش جيد. إنه اليوم اتجاه الأغلبية الذي يميز معظم المسؤولين عن المساجد والمراكز وعددا كبيرا من المثقفين. وتدعو المحاضرات الأكثر شيوعا (مثل محاضرات الدكتور حسان حتحوت Hathout) إلى التوازن، وإلى يقظة شعور جماعي إيجابي تضامني ليس ضد "البيض" أو المجتمع الأمريكي، بل بدلا من ذلك مع جميع أفراد المجتمع ومن أجلهم. وموقفهم لا يتميز عن محتوى تحليلنا. وإن من شأن دراسة ميدانية حول الأعمال التي يباشرها المسلمون في الولايات المتحدة أن تؤكد ذلك.

٧. عرفت كندا، في سبتمبر ١٩٩٤ أول قضية حجاب، وغيرت الفتاة المدرسة. وفي بلجيكا، يبدو أن الأمور تنحو منحى سيئا.

٨. لقد كانت الأحداث التي أدت إلى طرد مسلمي إسبانيا بين القرنين ١٥ و١٧ ذكرى سيئة، وكان هذا النوع من "التدخل" في أوروبا شائعا للأسف.

٩. نتحدث هنا عن الفرائض الأربعة للتعبد. الحجاب في المدرسة، أو اللحوم أو المقابر، والتي تبقى نقاطا أساسية تتطلب في بعض البلدان تدخلات نوعية سنتحدث عنها فيما بعد.

١٠. أنشئ أول مركز إسلامي من قبل الدكتور سعيد رمضان في جنيف سنة ١٩٦١ (وهو مركز ينشط حاليا باستمرار). وما زال نظامه الأساسي منبع إلهام للكثيرين. فالغاية الأساسية هي السماح للمسلمين في أوروبا بوجود بنية تخول لهم الحفاظ على هويتهم وعدم الدخول في سيرورة الاستيعاب والاحتواء على نحو ما وصفناه آنفا.

١١. دون أن يخشوا، من خلال المنطق الذاتي لخطابهم، قول الشيء وضده؛ فمن جهة هم يدافعون عن الدمج، ومن جهة يقترحون مدارس مما يعني تجمعا طائفيا هم يأملون محاربته.

متدينة هندية من أصل يوغسلافي (ولدت سنة ١٩١٠) حصلت على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٧٩ من أجل عملها الإنساني.

١٢. انظر الجزء الأول.

١٣. انظر الملحق الأول: فإنه يعالج مسألة الحجاب.

١٤. في كثير من الاعتبارات الدينية والاجتماعية اقترب الإصلاحيون جدا من الرؤية الإسلامية؛ فالدفاع الملتزم للبروتستانتيين من أجل احترام علمانية قحة، لا يمكن نزعه من تاريخهم.

١٥. انظر الجزء الثاني "القانون" (الدور العظيم للصياغة العقلانية) والفصل المتعلق بالتاريخ ("تاريخ مختلف").

١٦. إحدى التقنيات الرائجة بكثرة في النقاشات المنظمة في الغرب والدائرة حول مواضيع مدققة مثل الحجاب -تتجلى في جمع مسلمين ذوي آراء متباينة بما يفسح المجال لكشف الاختلافات، وعدد من التأويلات الممكنة، في حين أن معرفة الإسلام تتطلب دراسات، لأن الأمر يتعلق بعلم. هناك ما يقرره الدين، وهناك الآراء التي يكونها كل فرد لنفسه، وهي ذات طبقات متعددة. أي هناك المعيار، وهناك الحرية في التعامل مع المعيار، لكن اختلاف التعاملات مع المعيار لا يعني انعدام هذا الأخير. إن ضبط المعيار، في الدين كما في كل ميدان علمي، يتطلب علما وكفاءات. وليس المقصود هنا الآراء المبنية على أساس من القرار الشخصي. هذه الآراء تتصل بالحرية، ويمكن استدعاؤها لنبذ الإكراه، لا لتحديد الشرعية اللاهوتية (théologique) لفريضة معينة.

قلنسوة يعتمرها اليهود المتدينون. (المترجم).

١٧. هذا ما أدركته جيدا، وصاغته بحق الدولة الإسبانية في الاتفاقية المعقودة مع المجلس الإسلامي لإسبانيا.

١٨. انظر الملحق ٢، الفصل الذي يعالج مسألة الحجاب.

١٩. لا يسع أي مسلم أن ينكر أنه توجد حالات للإكراه، وهي حالات مؤسفة ولا تناسب تعاليم الإسلام؛ ذلك أن الحجاب شاهد خارجي على الإيمان، ولا أحد يملك تقرير إيمان الآخرين، ولو تعلق الأمر بابنته. في هذه الحالة يصير الحجاب "رمزا"، حسب صيغة نشرة وزير التربية الفرنسي فرانسوا بيرو François Bayrou، رمزا فارغا من المضمون.

٢٠. يمكن أن تضم دروس البيولوجيا تعاليم مناقضة لمبادئ الإسلام، الأمر نفسه ينطبق على دروس التاريخ أو الفلسفة. فليس المراد طلب الإعفاء منها، والأنسب إعطاء الشباب بالموازاة دروس تكوين تسمح لهم بمعرفة إجابات الإسلام على الإشكاليات المعالجة في مختلف الدروس. وسيكون عندها عاملا حقيقيا للإغناء.

٢١. هذا النوع من الانخراط يتضاعف في كل بلدان الغرب؛ إنه دليل على أن المسلمين "استوعبوا" فعل وجودهم ويريدون استثمار طاقاتهم على نحو إيجابي في مجتمع يأملون العيش داخله بانسجام؛ فمن "كسكس الصداقة" في بوردو، إلى مراكز الاستقبال الانجليزي أو الأمريكي إلى الخدمات الاجتماعية، وإلى الدعم المدرسي في كل البلدان. إنه عمل عظيم تحقق اليوم من خلال مبادرات لا تعد ولا تحصى.

٢٢. رواه البخاري في كتاب الإيمان. رقم الحديث ٥٠.

٢٣. قال النبي صلى الله عليه وسلم في معرض رده على صحابي جاء يسأله عما يقربه إلى الله وإلى الناس:"ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس" (رواه ابن ماجه). هذا الأمر يدفع المؤمن للبحث عن توازن بين سعيه في الدنيا وتفكيره في الحياة الأخروية.

٢٤. ظهرت استمارة في صحيفة "العالم" "le monde" يومه ١٣ أكتوبر ١٩٩٤ تؤكد أن الشباب من ١٦ إلى ٢٤ سنة يعودون بأعداد متزايدة إلى ممارسة الدين، هذا ما أبانه بحث آخر أجري منذ سنة خلت في انجلترا (أي تقريبا ١٩٩٣).

نحو إمكان حداثي متوازن

حدود مشروع الحداثة القيمية عند طه عبد الرحمن

عبد الرزاق بلعقروز*

إن مايبرّر الاهتمام بمشروع الحداثة القيمية بالمعنى الذي طوّره" طه عبد الرحمن" هو تنزيل هذه المسألة في صلب اهتماماته، فضلا على الانشغال الفلسفي المعاصر بقضايا الزمنية و التاريخ و العصر، ومخصوصية المساءلة الطهائية للحداثة تتأتى من تشطير العلاقة معها إلى شطرين، الشطر الذي انحصر جهده في النقد مع استكشاف .على ضوء هذا النقد .الأصول التي جري توظيفها فيما بعد في التأسيس، أي الأصول الأخلاقية، ويعد كتاب سؤال الأخلاق .مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية .محددا جوهريا لهذا المنحى. والشطر الذي تعدى النقد إلى البناء؛ أو رسم معالم مسلك المجتمع المسلم في التحديث، ويعد "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" و كتاب روح الحداثة .المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية . ملمحين جوهريين على هذا المنحى، و الحقيقة أن هذه القسمة هي قسمة منطقية وليست موضوعية، فالمتفحّص للإنتاجية الفكرية في فروع المعرفة الفلسفية التي اشتغل عليها طه عبد الرحمن؛ من العمل الديني و تجديد العقل إلى روح الحداثة، يدرك أن خصيّصة جوهرية ملازمة لهذه الإنتاجية؛ هي الإتجاه التحليلي

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف: الجزائر.

والتفريعي لشبكة من المفاهيم التي يقرأ بها طه عبد الرحمن موضوعاته، فأن تقرأ " العمل الديني و تجديد العقل" الذي يعد كتابا تأسيسيا ومركزيا وتمتلك ناصية أدواته النقدية والبنائية، فلن تشعر بالغربة التحليلية للمتواليات الأخرى، بخاصة مساءلة قضايا الحداثة وشروط تجديد الفكر الإسلامي وحقيقة فلسفة الدين، أو محددات النظر الملكوتي والفارق بينه وبين النظر الملكي، أو مراتب العقلانية: المجردة و المسددة و المؤيدة؛ التي استعارها من مقامات و أحوال المتصوفة.

أو المشروع العلمي الذي اقترحه لتجديد مقاصد الشريعة الإسلامية بردها إلى الأخلاق، التي تقترب أحيانا إلى مستوى التطابق مع نظرية فينومينولوجيا القيم عند ماكس شلر. وأخيرا مقولة روح الحداثة التي نرى بأنها تنويع، أو تقريب لمنقول فلسفي غربي طوّره الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة، يتمثل هذا المنقول في إنقاذ تراث الأنوار من المساءلات التدميرية، التي انحدرت من النسل الفلسفي النيتشوي بخاصة مع ميشيل فوكو وجاك دريدا وجورج باطاي. هذه المآلات دفعته إلى التصريح بأن الحداثة مشروع ناجز؛ والمسئول عن مآلات المشروع الحداثي الأصيل ليست القيم الجوهرية للحداثة أي النقد و العقلانية، إنما التحديث كآلية هيمنة انتهت إلى عقل أداتي همّه الإجراءات و الوسائل لا الغايات أو المقاصد.

غير أن مرادنا في هذه المقاربة تقديم منظورية توصيفية نقدية لمشروع روح الحداثة بما هومشروع يبصر في الأخلاق مسلكا آمنا لاجتراح حداثة معنوية بخلاف الحداثة المادية التي بلغها الغرب، ثم نستكشف محدودية هذا المشروع بفتح إمكان حداثي متوازن لا يختزل الحداثة في المبدأ الأخلاقي، كما لا يختزل التجديد في منظومة العالم الروحي، إنما يضيف فضلا على هذا المحدد منظومات تتحرك في إطار منهج متكامل في عناصره؛ ومتوازن في صيرورته؛ وقاصد في غايته؛ يعكس في أبعاده المقاربة الحضارية في فلسفة البناء و التأسيس.

أولا: الوصف المنهجي العام:

١- تداخل الخطابين المأصول والمنقول في المشروع المعرفي.

مافتئ طه عبد الرحمن ينشئ المفاهيم المخصوصة من التراث المعرفي الإسلامي سواء المنطقية منها أم الأخلاقية. فسلفية اللغة والتأسيس المنطقي والحراك التداولي مواصفات طورها في فروع المعرفة الفلسفية، التي اشتغل عليها وفهّمها؛ والانتقال من العرض إلى الاعتراض بخاصة مع انتاجات المعرفة الإنسانية المعاصرة، أو تقريبها تداوليا. إن هذه المواصفات .مع تعدد قطاعاتها ومقاصدها تستجمع ناظما منهجيا مشتركا هو تداخل الخطابين المأصول و المنقول في هذا النمط من الاشتغال؛ فالمأصول يتأسس على المجال التداولي بمحدداته اللغوية و العقدية والمعرفية ومجمل شعب المعرفة الإسلامية، التي تم تخريجها وفق هذا المقتضى. والمنقول يتحدد فيما تنتجه المعرفة الغربية المغايرة للمجال التداولي الإسلامي العربي لغة وعقيدة ومعرفة. أما القاعدتان المنهجيتان اللتان تسددان العلاقة بينها فإن طه عبد الرحمن يصوغهما تواليا:

- كل **أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته .**

- كل **أمر مأصول مسلّم به حتى يثبت بالدليل فساده.**

ووصل العلاقة بين المجالين مهمة عسيرة تقتضي تقنيات منهجية مخصوصة، وتمرّس واسع وعميق بالإنتاجية المعرفية التراثية فصلا على المعرفة الغربية، للخروج من أفق المنظورات الاجتزائية، و التقويمات التفاضلية التي تملأ سماء وأرض ما يسمى "بالخطاب العربي المعاصر". ويسمي طه عبد الرحمن هذه المهمة ب" تقريب المنقول" حتى يتطابق مع المجال التداولي الإسلامي العربي، الذي يختلف عن مجالات التداول الأخرى. كما يتباين مشروع التقريب مع مشروع" أسلمة المعرفة"،

ووجه التباين هو الاعتراض على مصطلح الاسلمة؛ بوصفه مصطلحا مترجما وليس جاريا على عادات العرب في التعبير و التبليغ، لأن المعنى الطبيعي لأي مفهوم فلسفي موصول وصلا دلاليا و تداوليا بالمفهوم الصناعي؛ وهذا الشأن مع مفهوم "الأسلمة". ولقد برّر طه عبد الرحمن منظوره هذا باستقراءه لمفاهيم فلسفية كتبت بلسان فلاسفتها مستكشفا على ضوء هذه النماذج المصانع المفهومية بعملياتها التقنية التي يصنع بها الفيلسوف مفاهيمه ويشغّل بها مصطلحاته، متوسلا في سبيل هذا بعلم التأثيليات اللغوية أو الإيتيمولوجيا Etymologie بما هي علم يتأسس على أهمية الدلالة السابقة في عموم المعرفة،"ويمكن أن نعرفه على وجه الإجمال بكونه" العلم الذي ينظر في أصول المعاني و أزمانها و أطوارها أو، إن شئت قلت تاريخها ولم يفت اللغويين العرب ولاعلماء المسلمين الوعي بدور هذه الدلالة ووضعوا لها اسم المعنى اللغوي"[١].

وبدلا من المصطلح الشائع " أسلمة المعرفة" يطرح طه عبد الرحمن كما سبق الذكر مصطلحا مقابلا هو" التقريب"، بما هو منهج مخصوص في آلياته ونتائجه، والتقريب ممارسة معرفية ومنهجية لدى نظار الإسلام في فروع المعرفة المختلفة، ولا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على آليات التقريب التداولي، الذي يختلف عن غيره من طرق معالجة المنقول بالاستناد إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف هذا. وواضح من هذا الإقرار أن التقريب لديه محددات خاصة تختلف عن غيره من طرق معالجة المنقول، التي يتبدى لنا منها تواليا: التوفيق و التسهيل و المقاربة، فضلا على التزيين للبناء العلمي المنقول بالآيات القرآنية؛ فالتقريب مثلا يختلف عن التوفيق من جهة أن مداره الاستناد إلى مجال التداول الأصلي وعدم الأخذ بالتعارض بينهما بخلاف التوفيق الذي لا يتقيد بمجال التداول الأصلي ويأخذ بالتعارض بين المجالين، وفيما يتعلق بالتسهيل فإن التقريب يرتبط بالأصول التداولية الثلاثة: العقيدة و اللغة و المعرفة، بينما التسهيل في

الممارسة الفلسفية متعلقه العبارة وحدها؛ ولو أنه في عموم الممارسة التراثية يتعلق بالإدراك أيضا.

من ناحية أخرى فإن التقريب هو تحري السلامة في العبارة وتحري الصحة في الاعتقاد وتحري العمل في المعرفة، بينما التسهيل في الممارسة التراثية عموما، هو طلب السهولة في العبارة، وفي الممارسة الفلسفية خصوصا هو طلب السهولة في العبارة، وفي الممارسة التراثية هو طلب البساطة في المعرفة.

ويعد ابن حزم الأندلسي في طليعة الذين طوّروا تقنيات لغوية وبيانية مخصوصة لتقريب المنطق اليوناني، يتبدى هذا في كتابه الذي اقتبس منه طه عبد الرحمن مفردة" تقريب المنقول:" أعني كتاب " التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية". فابن حزم الأندلسي سلك في سبيل تقريب المنقول المنطقي اليوناني آليات منهجية ثلاث:

- آلية تبيين المنطق: مدارها الإجمالي هو الوصل بين المنطق و البيان وفق صور منها: التمهيد بالقرآن، التوسل بالاشتقاق، تعيين مراتب البيان.

- آلية تمكين الأسماء: ومقتضى هذه الآلية رفع القلق الذي دخل على المصطلحات المنطقية بسبب التباين الحاصل بين المضمون الاصطلاحي والبنية اللفظية؛ وقد توسّل ابن حزم بعمليات أربع هي: وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي، وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي، إبدال مصطلحات متمكنة بالمصطلحات القلقة، إنشاء مصطلحات منطقية غير مسبوقة.

- آلية ترسيخ الأمثلة:ومؤداها إيراد الأمثلة المأخوذة من مجال التداول الأصلي كباب الفقهيات مثلا، وترسيخها رفعا لقلق التمثيل والعبارة،كاستمداد الأمثلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثلة على الأسماء العامة.

ووفقا لهذه الآليات فقد أفاد ابن حزم الأندلسي من تقريب المنقول المنطقي اليوناني بصرف التجريد الذي تطرق إليه بسبب قلق عبارته، " فقد مكّن هذا الاختصار من تزويد المنطق بالسند العملي اللغوي الضروري لوصله بمجال التداول، وهو" قوة الاستعمال"، إذ صارت مناهجه متصلة بأساليب البيان التي تبلغ النهاية في الإفادة وأسماؤه في مكنة الجميع فهمها، وأمثلته مستمدة مما هو جار على الألسن، فينتفع بها غير المنطقي، عاميا كان أو خاصيا"[٢]. وفضلا على إسهامات ابن حزم في تقريب المنقول، ووصله بالمجال التداولي الأصلي تتبدى لنا مقاربة أبو حامد الغزالي منخرطة في مسلك مخصوص هو التقريب العقدي وتشغيل المنطق، متبعا آليات ثلاث هي:

- آلية التحييد العلمي: وقد توسل الغزالي بعمليتين اثنتين في إثبات علمية المنطق وصرف وصله بالأمور الدينية نفيا أو اثباتا هما: تبرئة المنطق و تخطئة المنكرين.

- آلية التأسيس القرآني للمنطق: وذلك من خلال العمل على تحقيق هدفين هما: التأصيل العقدي للإصطلاح المنطقي والتأصيل العقدي للقياس المنطقي.

- آلية التأسيس الفقهي للمنطق: بمعنى أن الغزالي استند لآلية الدمج بين المنطق والفقه، وصار الفقه أساسا للمنطق، ويتمثل هذا التأسيس في العمليات الثلاث: استبدال المصطلحات الفقهية بالمصطلحات المنطقية. إيراد الأمثلة الفقهية على مباحث المنطق.رد الموازين العقلية الخمسة إلى الاستدلالات الفقهية." وقد تم للغزالي صرف هذا التجريد بأن زود المنطق بالسند العملي العقدي اللازم لوصله بمجال التداول، وهو قوة الاشتغال، إذ صارت طرقه في الاستدلال مردودة إلى موازين القرآن وموصولة بمسالك الفقه في التعليل و الاستنباط؛ ومتى أضحت مناهج

الاستدلالات المنطقية مأصولة قرآنيا وفقهيا، صار التعبد بها، بمعنى العمل بالأحكام التي تثبتها هذه الاستدلالات[٣].

إن هذه الأمثلة التي اجتزأناها من نصوص طه عبد الرحمن لها قيمتان:

- فهي من جهة تعد التطبيقات العملية التي يمكن رصدها في الممارسة التراثية على مشروع تقريب المنقول الذي سيعمل طه عبد الرحمن على تثويره وبعث الحياة فيه.

- من جهة أخرى فإن مراد طه عبد الرحمن من استكشاف آليات تقريب المنقول في الممارسة التراثية إعادة تخريج هذه الآليات القديمة مخرج الجديد، والتوسل بها في صورتها المنطقية و اللغوية و المعرفية لمواجهة مشروع الحداثة الغربية؛ بماهي حداثة: .برأيه .ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية؛ فضلا على تأوّله للمناهج المستحدثة التي أفرزتها فروع المعرفة الإنسانية؛ وإعادة إخراجها مخرجا يبدو منفصلا عن مجالهها التداولي الأصلي أي الغربي؛ وموصولة بالمجال التداولي الإسلامي العربي بقوة الاستعمال وشراكة المخيال. وأمام هذا كله فإن ثمة تضمينة مستبطنة في المشروع الطهائي يكون تخريجها وفقا للرهان التالي: أن العمل بقيم الماضي التي تنتج أولى من العمل بقيم الحاضر التي لا تنتج.

٢- استعارة مفاهيم من الإنتاج الفلسفي الغربي:

إننا سنعمل على رصد نماذج من المفاهيم، التي استخرجها طه عبد الرحمن من التراث المعرفي الغربي، ونسبها إلى مشروعه الفكري، قبل أن نشتغل على حدود مشروع الحداثة القيمية ذات التوجه المعنوي الذي يراهن عليه. فالوصف الأول: أي تداخل الخطابين المأصول و المنقول يكاد ينحصر في إعادة إخراج القديم مخرج الجديد، أو دمج المنقول في المجال التداولي حتى يصير و كأنه من إنتاج هذا

المجال ابتداءا، إلا أن خصيصة الوصف الثاني أي استعارة مفاهيم من الإنتاج الفلسفي الغربي تجعلنا نسائل العنصر الاستعاري في مفاهيم طه عبد الرحمن التي ينسبها إلى الجدة والابتكارية وهذا مدار اعتراضنا، واعتقد أن هذا هو الجانب الذي أغفله ناقدو طه عبد الرحمن والمعترضون على مشروعه تمام الإغفال، فهم جميعا ينسبونه إلى التراث و عدم الجرأة على نقد أي عنصر ميت فيه وتأسيس ابستمولوجيا داخلية، تتهكم على العلوم الإنسانية من لسانيات، وسيميولوجيا، وعلم النفس، وأنثروبولوجيا... إلخ. ومن الأسماء التي اشتغلت على نصوص طه عبد الرحمن بالنقد والتأويل في نطاق الفكر الفلسفي العربي المعاصر نجد: علي حرب، محمد سبيلا، فتحي المسكيني، ادريس هاني، عبد الجبار الرفاعي.

إن "علي حرب" في قراءته لمشروع طه عبد الرحمن الفلسفي لاينفك يعترف بالترسانة المعرفية و العدة المنطقية التي يشغلها في مقارباته،"فهو عالم كبير وعلامة قدير لو بقي في مجال اختصاصه، ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام الممنطق أو الاستدلال المحكم، لعد أكبر فيلسوف. غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسد في ابتكار مقولات وصيغ يتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى و العقل. بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة أو القيمة والمعرفة أو الاستحقاق والاستمتاع"[٤] واضح إذن أن علي حرب يقرر بأن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي، لأن شرط الدخول إلى حقل الفلسفة امتلاك المرء القدرة على التحرر من أي رأي أو قناعة أو معتقد. وما أهم علي حرب في مشروع طه عبد الرحمن مسألة الترجمة بما هي بوابة الدخول إلى عالم الفلسفة، بخاصة ترجمته للكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود" Je pence donc je suit ب الصيغة " انتظر تجد" وحجة طه عبد الرحمن فيما أحدثه من هذا "المحو" تحقيق الانسجام مع المجال التداولي عقيدة ولغة ومعرفة.غير أن علي حرب يبصر في هذا الشكل من الاجتراح التأصيلي ملمحا على إرادة استئصال الآخر

و ممارسة الأستذة عليه، ومشروعه الموسوم بفقه الفلسفة تعثّر في العتبة وولادته عقيمة؛ فضلا على كونه يتغذى على عملة رمزية قديمة، لذا فهو لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي ، بل إن نموذجه يقمع إرادة التفلسف ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفي " ذلك أن الإبداع لا يمارس بعقلية التأسيس والتأصيل، بل يفهم بمفردات الاختراق و الاجتراح و اللعب و المغامرة و الخلق و التشكيل.. أما فقه الفلسفة في شقه النقدي ففيه نوع من الالتفاف على الإنجاز الحفري التفكيكي؛ وهذه آلية يستخدمها عادة العقل الأصولي أو السلفي الذي ينسب ماعند الغير إلى الذات بعد تغيير الاسم كما تشهد على ذلك علاقة الغزالي مع المنطق ". ويمكن رصد الأسباب التي جعلت علي حرب يناهض مشروع طه عبد الرحمن المعرفي في المحددات المتوالية:

- الصفة الفلسفية لأعماله؛ فهو برأيه لا يقف على أرض الفلسفة، إنما يقف على أرض الفقه، أو يسعى إلى إخضاع الدرس الفلسفي للفقه، على ما تشهد ترجمة الكوجيتو، حيث غاب المفهوم الفلسفي لصالح العقل الفقهي.

- إذا كان طه عبد الرحمن يؤسس مشروعه "فقه الفلسفة" على العلم، فإن المنطق التحويلي يبصر في العلم مخلوقا فلسفيا يتمثل في إشكالية فكرية أو تركيبة مفهومية.

- إشكالية التأسيس في الفلسفة؛ لأن طه عبد الرحمن يرى بأن الفلسفة أركان تؤسس أو أصول تضبط، في حين يتأسس الإبداع .من منظور علي حرب .على تعرية ما تخفيه الأسس، أو تستبعده الأصول، أو تكبته الأنساق المحكمة و المنظومات المقفلة.

كما تتبدى لنا في نطاق نقد المشروع الفكري لطه عبد الرحمن بالإضافة إلى علي حرب، مقاربة الناقد المغربي محمد سبيلا .

إن محمد سبيلا في ورقته التي قدمها للقاء الذي نظمته الجمعية الفلسفية المغربية حول كتاب" فقه الفلسفة " لطه عبد الرحمن يقسم مدارسته إلى قسمين:

- قسم اتفاقي وقسم اختلافي، فالاتفاقي هو هم التفكير في كيفية الخروج من دائرة التكرار والاجترار والتقليد والنقل إلى زمن الإبداع الفلسفي. ذلكم الإبداع الذي زان الإسهام الفلسفي العربي في اللحظات المشرقة من تاريخنا الفكري. إن هذا المقصد محمود أو" إن هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها الأستاذ طه دعوة محمودة ومغرية، ولاشك أن الكل يصبو إليها لأنها تندرج في سياق الدعوة إلى الاستقلال الحضاري عن الآخر، والذي يندرج ضمن مطالب الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الثقافي وهي مطالب مرغوبة بالتأكيد، لكن ما هي حدودها، وإمكاناتها، وإيجابياتها وسلبياتها؟"[٦]

وبهذه المساءلات يفتتح "محمد سبيلا" جبهة اختلافية مع طه عبد الرحمن، نسميها ب: سؤال المشروعية، بخاصة في قراءة التراث، من جهة المعالجات الإيديولوجية التي قوامها النظرة التجزيئية للتراث والتقويم التفاصلي الذي يشتغل بالمضامين على فهم الآليات التي من أوصافها التداخل و التكامل، أما مدار الاعتراض على المقاربة الطهائية في شقها البديل للشق التجزيئي والمنزع الإيديولوجي المسيس فهي الدعوة إلى "إلى إقامة ابستمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث ذاته، وكأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرآة الداخلية للتراث نفسه.. هذا ما يجعل جملة من التساؤلات تثور عن مدى علمية دعوى قراءة وتقويم التراث انطلاقا من مرآته الخاصة"[٧]. لأن فتوحات المعرفة المعاصرة تمارس حضورها ولا يمكن نفيها بدعوى التطابق مع الأصل و الإمساك بالمجال التداولي الخاص، والنظر إلى الذات بعين الذات وتقويمها بأدواتها و معارفها، ومن جملة الاعتراضات التي يحشدها محمد سبيلا على مشروع الأستاذ طه في تقويمه للتراث:

- إن القراءة الداخلية للتراث ممكنة وضرورية في المستوى الأول؛ لكن التقويم العلمي التكاملي الفعال شرط إمكانه هو فحص هذا التراث على ضوء المستجدات التي حملتها العلوم الإنسانية المعاصرة من لسانيات وسيميولوجيا وعلم النفس وأنثروبولوجيا... إلخ.

- إن قراءة التراث من خلال ابستمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من قراءة؛ إنها إطراء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه. فضلا على استحالة هذا المنظور الداخلي في واقع صارت فيه المعارف الإنسانية تفد بكثرة متكاثرة وحلولها في الفكر و اللغة المعاصرين.

و الأمر لا يختلف بصورة أكبر إذا ما عرجنا على الناقد التونسي " فتحي المسكيني " في تأوّله لبعض آراء "طه عبد الرحمن" بخاصة ما تعلق منها بجدل الكونية و القومية في الفلسفة، فرغم الإقرار الفلسفي بتراجع مقولة الكونية الفلسفية في الخطاب الفلسفي المعاصر؛ إلا أن" ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضده إلى مناظرة كلامية، فهشاشة أطروحة الكونية اليوم ليس مناسبة لبناء علم كلام معاصر، بل لخوض تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة يستعمل كل ما يتوفر عليه في حقله التداولي اليومي الحالي من عناصر دلالية و اصطلاحية وإشكالية مهما كان مأتاها، (تراثية، محلية، عالمية،...) . أما الدفاع الكلامي عن انعدام أطروحة الكونية الفلسفية، فهو موقف لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف وإرادة تأصيل عالية فهو لا يؤدي في سره الرومنسي إلا إلى هيئة "المسلم الأخير" الذي قرر تغيير قبلة العالم بموته الخاص، نموذج ذلك طه عبد الرحمن من جهة ما يقوم على تجذير رومنسي للموقف اللاهوتي الإسلامي المضاد للكونية بوصفها لا تعدو أن تكون " تهويدا خفيا للعقل المعاصر"[٨].

إن المبرر الذي يورده المسكيني في نقده لما يسميه" الكتابات الكلامية المعاصرة في صيغتها المكتملة لدى طه عبد الرحمن" هو حقيقة علاقتنا مع الغرب؛ ففك الارتباط بهذه:التاريخانية الحديثة ليست موكلة للعقل اللاهوتي أو الكلامي، بل في حقيقتها مشكلا نظريا علينا أن نذهب في احتمال "تاريخ الحقيقة" الذي يفترضه حتى النهاية، وإذا كان طه عبد الرحمن يرى في تأسيسه للحداثة المعنوية بأنه إذا كانت هناك حداثة غربية قائمة فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية، فإن فتحي المسكيني بخلاف ذلك يرى بأنه إذا كان الغرب يستعمل المسيحية نموذجا سريا فإن ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضده إلى مناظرة كلامية.

نحن إذن إزاء منظورات نقدية للمسائل التي قاربها طه عبد الرحمن، وجميعها تستجمع عنصرا مشتركا في الموقف منه هو المنزع السلفي و المناخ التأصيلي و التحديث الارتكاسي، ومقالة عبد الجبار الرفاعي تعكس وتستجمع هذه العناصر المشتركة لمجمل هذه الانتقادات؛ يقول في تقديمه لكتاب مخاضات الحداثة " بل إن بعض الباحثين .ويقصد طه عبد الرحمن .ممن يصدرون عن مرجعيات سلفية، من المناهضين للحداثة ومنجزات العلوم الحديثة، يعمدون إلى استخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها من أجل اتهامها والتشهير بها، إنهم ينفون الحداثة بمنطق الحداثة، وكأنهم يستأنفون موقف الغزالي الذي راح ينفي الفلسفة بمنطق الفلاسفة، فوقع فيما هرب منه، من دون أن يدرك هؤلاء إنهم يجترحون المستحيل في مسعاهم للهروب من العصر و استدراك ما يتعذر استدراكه، و إحياء ما لا يمكن إحياؤه"[٩]

إلا أنه، ورغم القيمة المنهجية و المعرفية التي أفرزتها هذه الانتقادات سواء مع علي حرب أو محمد سبيلا أو فتحي المسكيني أو عبد الجبار الرفاعي فإنها تستبطن وصفين اثنين:

- اختزال مشروع طه عبد الرحمن في المحدد التراثي أو البعد الماضوي وعدم تسليط الضوء على المنابع الفكرية الغربية التي يستعير منها مفاهيمه*.

- أنها لم تقدم نماذج أو عينات يمكن استحضارها لتبرير هذه الدعاوى، فالحديث مثلا عن سلفية طه قولة مجملة تحتاج إلى تبيين: هل المقصود سلفية اللغة أم سلفية الفكرة ؟ وبالتالي فهذه المواصفات منادى بها أكثر مماهي مبرهن عليها.

وأمام هذا المنحى فإن مدار مساءلتنا سيكون تداركا لهذين المستويين من النقد؛ حيث سنقدم نماذج على بعض المفاهيم التي اقتبسها طه عبد الرحمن من أنساق فلسفية غربية، ثم ننعطف على نقد مشروع الحداثة القيمية بما هو مشروع وقع فيما عمل على هدمه، أو إنه لجأ إلى التجزئ الذي ظل يحاربه. ففي مستوى النماذج يبدو لنا المشروع العلمي الذي اقترحه طه لتجديد مقاصد الشريعة نموذجا تطبيقيا على اقتباس نظرية في فينومينولوجيا القيم وإخراجها مخرج الابتكار والفرادة، هذه النظرية طورها الأخلاقي الألماني ماكس شلر.

ثانيا: مشروع علمي لتجديد مقاصد الشريعة وفينيومنولوجيا القيم عند ماكس شلر:

سبق للأستاذ طه في انتاجاته الفكرية الأولى أن وجه نقدا لعلماء الأصول ومقاصد الشريعة في مسألة التراتب بين القيم؛ فمعالم التقسيم الموروث في مباحث مقاصد الشريعة كالآتي: هناك القيم الضرورية التي يفسد بفقدها نظام الحياة، وهناك القيم الحاجية التي دون الأولى درجة؛ إذ هي القيم التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت أو الضيق. و أخيرا القيم التحسينية التي دون الحاجية درجة؛ وهي في معناها الإجمالي عبارة عن القيم التي لا ينال المكلف بفقدها إلا حرجا في المروءة.[١٠]

ويجوز قسمة اعتراض طه عبد الرحمن على التقسيم الموروث للقيم المقاصدية إلى قسمين: الاعتراض المنطقي و الاعتراض الأخلاقي، فمدار الأول هو الإخلال بشرط التباين باعتباره من شروط التقسيم المنطقية، فالقيم مثلا التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والعقل والنسل والمال، لايستقل بها هذا القسم فقط، بل يشترك فيها مع القسمين الآخرين: الحاجي و التحسيني، ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بإنزال هذه الأقسام الثلاثة منزلة عليا تكون أصولا لغيرها تتفرع عليها. وإذا كان هذا مدار الاعتراض العام فإن هناك اعتراضات خاصة على مراتب التقسيم المقاصدي للقيم، فالقيم الضرورية تخل بشروط التقسيم المنطقي من جهة إخلالها بشرط تمام الحصر، فالاصوليون عندما حصروا القيم في خمس مستقرأة (حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال: فاتهم أن يدكوا أن هذا الحصر غير مانع من إدخال قيم كحفظ العدل وحفظ الحرية وحفظ التكافل، فضلا على تقلب الأطوار الإنسانية وظهور قيم جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية. كما يظهر الإخلال بشرط التباين في القيم الضرورية في أن القيمة الواحدة من القيم المذكورة لا تباين سواها من القيم، فلا حفظ للمال مثلا بغير حفظ العقل، فيكون العقل تبعا لهذا جزءا من المال.

أما الإخلال بشرط التخصيص فيتبدى في أن كل قيمة من هذه القيم ليست أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة.

وإذا كانت هذه مناحي الاعتراضات في مستوى القيم الضرورية التي أسميناها بالاعتراضات المنطقية، فإن مدار الاعتراضات الثانية هي في مستوى القيم التحسينية؛ أخلاقية في بداياتها و في نهاياتها؛ نحددها تواليا: تأخير ماينبغي تقديمه، إهمال رتب الأحكام، إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة، ويستجمع هذه المحددات ناظم نقدي مشترك هو أن الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية

في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية.

نحن إذن إزاء رؤية لها اعتراضات ثلاثة على التقسيم التقليدي: أولاها: أن القيم لا تنحصر في عدد قليل، و الثانية: أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخلقية. والثالثة: أن "مكارم الأخلاق تندرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء، ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق الثلاث، وجب انشاء تقسيم جديد يكون بديلا للتقسيم المألوف"[١١]

ليتحدد تبعا لما جاء ذكره معالم التقسيم الجديد على النحو التالي:

- **القيم الحيوية أو قيم النفع و الضرر**: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المنافع و المضار التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية والبدنية. مثال ذلك حفظ النفس وحفظ الصحة.

- **القيم العقلية أو قيم الحسن و القبح**: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن و المقابح التي تعرض لعموم البنى النفسية و العقلية مثال ذلك الحرية و الأمن كما الثقافة و الحوار.

- **القيم الروحية أو قيم الخير و الشر**: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات و الشرور التي تطرأ على عموم القدرات الروحية و المعنوية، مثال ذلك الاحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع.

وبهذا القلب و التقسيم الجديد للقيم الخلقية من منظور طه عبد الرحمن يكون قد أتى بتقسيم .برأيه .جديد يتأسس على مراجعة مفهوم الأخلاق وإعادة الوصل بينها وبين جميع الفعاليات الإنسانية حتى أكثرها إيغالا في الصورية و التجريد.

غير أن المتفحص لهذا التقسيم البديل الذي ابصر فيه طه عبد الرحمن ملمحا علميا جديدا على مشروع لتجديد مقاصد الشريعة لايتناسب مع ماهو مبثوث في الإنتاج الفلسفي للفينيومينولوجيا الأخلاقية بخاصة نظرية ماكس شلر في فلسفة القيم، الذي يبدو أن "طه" قد استعار التقسيم مع إدخال ضروب من التعديلات عليه وبيان ذلك كالتالي:

ينتمي ماكس شلر إلى فضاء الفينومونولوجيا التي أنشأها إدموند هوسرل، ويطبق شلر نظرية هوسرل في حدس الماهيات على مجال الحياة الوجدانية، فيقول أن الموضوعات القصدية للوجدان هي العنصر الأولي في الحياة الانفعالية، ألا وهي القيم، مهاجما في الوقت نفسه المنزع الصوري في فلسفة الأخلاق، والاتجاهات النسبية التي تربطها بالمصلحة والمنفعة المتغيرتين؛ وما أبعد أن تكون القيم .برأي شلر .شيئا نسبيا، بل هي مطلقة، بالمعنى المزدوج للمطلق:

- فمضمونها ليس علاقة بل هي تنتمي إلى فئة الصفة الكيفية.

- كما أنها ثابتة دائمة.

والواقع أن شلر ."كما قال هيدجر .لم ينطلق من المعرفة بوصفها عيانا أو تمثلا، بل قد انطلق من الحياة الوجدانية. وقد وجه انتباه الباحثين إلى أهمية العديد من الظواهر الوجدانية، مثل التعاطف والحب والكراهية... ولكنه لم يجعل من هذه الظواهر مجرد "موضوعات للمعرفة"، بل قد تساءل كيف يمكن أن تكمن في هذه الظواهر أصول المعرفة نفسها"[١٢]، وهو بهذه الخلاصة يذكرنا بأدوات طه عبد الرحمن في القراءة أو في علاقة المعرفة بالأخلاق، "فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية حتى إنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد"[١٣].

هذا، وتصنف القيم في مجموعات عليا وأخرى سفلى حسب شلر؛ والقيم العليا هي الأكثر دواما والأقل انقساما والتي تؤسس الأخرى والتي تهب إشباعا ورضى أعمق وأخيرا هي الأقل نسبية.

ويضع شلر تقسيما تصاعديا قبليا لأوضاع القيم هي تواليا:

١ - القيم الحسية: وهي الملائم وغير الملائم.

٢ -قيم حيوية: وهي الرفيع و الوضيع أو الممتاز و المبتذل أو الصحي وغير الصحي.

٣ -قيم روحية وهي: الجميل والقبيح، العدل والظلم المعرفة الخالصة للحقيقة .

٤- القيم الدينية: وهي المقدس والمدنس، وهذا النوع الأخير من القيم، الذي يتجه في الأصل نحو الله والأشخاص. وهو الأعلى درجة من درجات القيم، ويعد الأصل التي تستند إليها كافة القيم.[١٤]

وإنه ليبدو أن المناخ الفكري الذي جدد فيه طه عبد الرحمن مشروعه العلمي في مقاصد الشريعة موصولا بهذا التقسيم الذي صاغه شلر، من جهة أن القيم العليا أو القيم الدينية هي المعاني الأخلاقية التي تتقوّم بها كل الفعاليات الإنسانية كالقيم الحيوية والعقلية والحسية، كما أن هذه القيم يجب أن تتأسس على الدين، لا على العقل أو المنفعة، لأن من أخص أوصاف القيم عند شلر طابعها المتعالي الديني؛ وهذا لنفوذ تأثير الاتجاهات الدينية الروحية في فكره بخاصة أوغسطين وباسكال. من هنا يظهر أن لا إنسان دون قيم كما أنه لاقيم دون دين.

ثالثا: المدخل إلى تاسيس الحداثة الإسلامية: أو الحداثة مشروع غير مكتمل لدى يورغن هابرماس:

إذا حاولنا استجماع الأفكار التي جاءت في الجانب النقدي من مقاربة طه عبد الرحمن للحداثة؛ فإننا نقول بأن الحداثة الغربية .برأيه .أضرت بالكيان الخلقي للإنسان بماهو كذلك، وتجلى هذا الضرر في مظاهر أفرزها هذا النمط الحضاري الحديث؛ استوجبت تبعا لهذا تخريج الأخلاق الدينية أو الاستناد إليها كأداة لنقد الحداثة الغربية من جهة وكوسيلة لاستيعابها واستجلاب النافع منها من جهة أخرى .

فأظهرت أخلاق الدين في نقدها: أن الجانب العقلي للحضارة الحديثة ناقص لكونه رفع العقل بمعناه المجرد مرتبة الجوهر على حساب العمل في شكله الأخلاقي، و غلّبت جانب القول و الكلام في لباسه الإعلامي أو القولاني على جانب الفعل، فأنقص من قيمته و ضيّق من مجاله و جمّدت حاله على النطاق الشخصي الذي لا يتعداه، حتى استحقت و صف " الظلم القولي " بامتياز .

أما المقوم المعرفي: فهو متأزم لأن المبادئ التي تأسس عليها أقصت الأخلاق من العلم، والغيب من العقل، مما جعلها تعيش أزمات في داخلها، لا مهرب من الاعتراف بأن الملجأ الوحيد هو الأخلاق المستمدة من الدين، و الغيب المستمد من الوحي الإلهي، ولا بديل سواهما .

وبخصوص الوصف الرابع المتمثل في التسلط التقني، الذي أصبحت فيه التقنية تشق طريقها بمعزل عن الإنسان والنظرية، حتى أضحى أداة وظيفية لخدمة إرادتها، فإن إمكاناته النظرية وتمكناته العملية قد ولدت مبدأ السيادة على الكون متوسلة في ذلك بالتجريب والترويض الذي يرى بأن الأخلاق عائق في ميدان العلم تحول بينها وبين تواصل التطور التقني؛ حتى أضحى هذا العلم متسلطا على كل شيء

ومتحكما فيه، ولاغيا لأي تعليل مقاصدي. و الحقيقة أن العلم لا يفكر كما يقول هيدجر، وحده الإنسان الذي يفكر سواء عبر العلم أم عبر أنشطته النظرية والعملية المختلفة. وأمام هذا كله لا عجب أن تنتهي المقاربة الطهائية للحداثة الغربية إلى أنها حداثة ناقصة عقلا، وظالمة قولا، ومتأزمة معرفة، ومتسلطة تقنية.

مع اليقين بأن دفع آفات الحداثة لن تتأتى من داخل هذا النظام، لأنه لايفرز إلا قيما من جنسه، ولا وجود لهذه القيم إلا في الدين الإلهي الذي يبدو أن الإسلام هو أحق الأديان بهذه المهمة التقويمية وأقدرها نظرا لثبوت توسعه العقلاني ودخول ظاهرة الحداثة في زمنه الأخلاقي.

وتداركا لشبهة الهدم التي قد يقع فيها المتفحص لهذا النقد؛ طور طه عبد الرحمن نموذجا حداثيا تأسيسيا رمى من خلاله وضع المبادئ التي تحدد مسلك المجتمع المسلم في التحديث، واضعا تفرقة جوهرية بين الحداثة كإمكان غربي تحقق في التاريخ؛ وبين روح الحداثة كقيم يجب الاحتفاظ بها، وهذا التفريق بين الحداثة وروحها يجد مبرراته في تفرق الباحثين العرب والغرب على حد سواء بصدد مفهوم الحداثة؛ بين قائل أنها قطع الصلة بالتراث وبين قائل محو القدسية من العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها الديمقراطية وغيرها من التعاريف. إن السبب الذي أفرز هذا التشيئ حول مفهوم الحداثة هو عدم التفريق في الحداثة بين جانبين مهمين هما:روح الحداثة وواقع الحداثة، وإذا كان واقع الحداثة هو التجلي التطبيقي للنموذج الحداثي الغربي؛ فإن الأجدى و الأقوى هو استبصار المخارج بالبحث عن روح الحداثة ومبادئها لاواقع الحداثة الغربية لأنه تطبيق مشوه لروحها، ويجد طه عبد الرحمن مبادئ روح الحداثة في المحددات المتوالية:

أولا: مبد أ الرشد: وهو الذي يخرج صاحبه من حال القصور إلى حال الرشد، ولعل الجواب الذي قدّمه كانط في سؤال: ما الأنوار؟ يعد النموذج الذي يبصّر المرء

على ضرورة استخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع وقوع المسؤولية عليه لا على هذا الغير؛ **إنه مبدأ** لا يختلف كثيرا عن الشعار الذي صاغه إيمانويل كانط كملمح جوهري على روح الأنوار" اجرؤ على استخدام فهمك الخاص" ومخصوصية الشعار الكانطي تتأتى من المراهنة على الذات في فعل التنوير لا الغير مهما كان مأتاه؛ فالقصور في نهاية الأمر عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين، لأن السبب لايرجع إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين كما يقول كانط. ويتجه طه عبد الرحمن بناء على هذا المبدأ اتجاها تحليليا للنص الكانطي وتنويعا طريفا له، بخاصة قسمة التبعية إلى تبعية اتباعية و تبعية استنساخية و تبعية آلية. إن إعادة تخريج شعار الأنوار الكانطي يندرج في إطار العودات المتكررة لكانط في الفلسفة المعاصرة، "فكانط الذي نبحث عنه هنا بوصفه أداة ميتافيزيقية تساعدنا على مواجهة " فضاءاتنا المثقوبة، حسب عبارة دولوز، وعلى ترميم ذاكرتنا الفلسفية، وهو كانط القادر على أن يكون راهنا ورهانا وأمرا نراهن به على إمكانية أن ننخرط في مواطنة كونية في العالم "[١٥]، و من النماذج الفلسفية المعاصرة التي عملت على تحيين كانط المفهومي نجد:

- الراهنية الزمانية لكانط في تأويلية هابرماس و فوكو.

- الراهن بوصفه شرا جذريا: دريدا والمشروع الخفي لتمسيح .من المسيحية . الحداثة.

- الراهن بوصفه خطرا: أو كانط و السياسة في مقاربة حنا أرندت.

- كانط بوصفه مرضا أو كانط في عيادة دولوز.

- تشغيل فلسفة الحق الكانطية في التأسيس للبيو إيطيقا أو أخلاق الحياة.

لتأتي في إطار هذه التخريجات الفلسفية المعاصرة للنص الكانطي إعادة تخريج شعار الأنوار مخرج الجديد عند طه عبد الرحمن؛ لذلك فإن تأسيس الحداثة الإسلامية على مبدأ الرشد يبدو أنه منخرط في هذه الظاهرة: أي ظاهرة العودات المتكررة لكانط. وبصورة أخص ظاهرة التماهي مع الصورة النمطية لكانط فيلسوف الأنوار؛ صاحب الأسئلة الإنتصارية للذات المتعالية الحديثة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب علي أن أفعل؟ ماذا يحق لي أن آمل؟

ثانيا: مبدأ النقد: يتأسس هذا المفهوم على المطالبة بالتدليل على الشيء حتى يحصل التسليم به وهو بدوره يقوم على ركنين:

- التعقيل أو العقلنة:مقتضاه إخضاع ظواهر العالم، ومؤسسات المجتمع، وسلوكيات الناس، إلى التعليل المنطقي والطبيعي، وذلك بالاستناد إلى مبادئ العقلانية التي تقوم على الحساب والتنبؤ والتجريب والتقنين والتطبيق.

- التفصيل أو التفريق: المراد بالتفصيل هو تحويل الشيء من صفة التجانس والتماثل إلى صفة التغاير، حيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متمايزة، وذلك بغرض التحكم في عناصره وضبط آلياته، هذه الصفة التي طبعت الحداثة ندرك تمظهراتها التفصيلية مثلا في ميدان الثقافة، حين يجري تشطيرها إلى دوائر القيم النظرية والقيم العملية والرّمزية، وعلى صعيد المعرفة يتجلى التفريق بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون.

مبدأ الشمول: الأصل في الحداثة كما يؤوّل ذلك طه عبد الرحمن هو الإخراج من دائرة الخصوص إلى دائرة الشمول، والخصوص على ضربين:

-خصوص المجال أي وجود الأفراد في دائرة جغرافية معينة. ووجود الشيء بصفات محددة تجعل الأفراد يتفرّدون بصفات حضارية معيّنة، أو بعبارة

جامعة:خصوص المجال وخصوص المجتمع. لذلك يكون الأصل في الحداثة أوالشمول الحداثي عبارة عن تجاوز لهذين المستويين بالخروج من مضائق الخصوصية الجغرافية والحضارية إلى فضاء الكونية والعالمية، ومبدأ الشمول هو الآخر مبناه على ركنين:

التوسّع: أي توسيع الفعل الحداثي عل كل مجالات الحياة، ومستويات السلوك، فتؤثر في دوائر العلم والفكر والدين والسياسة،كما أنها توسع النقد في كل هذه العناصر الثقافية بحيث لا ينفلت شيء من قبضة استيفاء مقتضيات النظر العقلي.

ثالثا: التعميم: مقتضى هذا الركن هو تجاوز الفروق التاريخية والحضارية بين الطرفين، وبالتالي لا يبقى الفعل الحداثي حبيس المجتمع الذي نشأ فيه، بل إنه ابتكار أشكال التقدم التقني في وسائل النقل ووسائط الاتصال، قد سهّل ارتحال البضائع والأفكار، فاتحة بذلك عهدا جديدا هو عهد العولمة، وما أورثته فتوحاتها من تقليص للزمن، وتغيير لدلالة المفردات القديمة كالمكان والإنسان حتى أننا نشهد اليوم كما يقول بول فيليريو "نهاية الجغرافيا.

فخصائص روح الحداثة إذن وتبعا لهذا التحليل: أنها روح مستقلة وناقدة وراشدة. ويشدد طه عبد الرحمن على ضرورة التمييز بين روح الحداثة وتطبيقها، ثم الاحتفاظ بروحها، تحقيقا لهدف الخروج من شبهة الحداثة إلى حق الحداثة.[١٦] وبخصوص طبيعة العلاقة بين طور الحداثة وطور ما بعد الحداثة الذي دخلت الإنسانية الغربية فيه، فإن الافتراض المسبق يقتضي بالشراكة التأسيسية بينهما أو إن الأصل المشترك بينهما هو بالذات روح الحداثة بما هي باعث إبداعي لا باعث تقليدي.

وإنه ليبدو أن طه عبد الرحمن في تأسيسه لروح الحداثة يقف على الأرض التي استكشفها الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، بخاصة في مجموعة

محاضراته التي أودعها في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة؛ وكان قد ألقاها بجامعة فرنكفورت و الكوليج دي فرانس لسنتي ١٩٨٣و١٩٨٤. ومقالته " الحداثة مشروع لم ينجز" هي محاضرة قدمها سنة: ١٩٨٠، بمناسبة تسلمه جائزة أدورنو Adorno .

إن مشروع هابرماس في شقه التشخيصي للممارسة الفلسفية الراهنة، لا يساير المناحي الجديدة في التفكير، بخاصة النيتشوية منها؛ التي أضحت منزعا فلسفيا لا يعد نيتشه التاريخي سوى الحلقة التأسيسية منها. مع نيتشه تغيرت النظرة إلى الحداثة و القيم المتشعبة عنها، ففي ظل الأجواء السعيدة بانتصارات الحداثة؛ أي ما كانت تستمد منه الأزمنة الحديثة اعتزازها وشعورها بنفسها، يظهر دوي مطارق النيتشوي بإعلانه أن ما تستمد منه الأزمنة الحديثة قيمتها إنما يجد أصوله في إرادة بدائية للتدمير والانتقام، والفكر الغربي ظل الطريق منذ هيمنة الثقافة الأفلاطونية ويجب البدء من الصفر. ويجمع سمات الحداثة تحت مسمى واحد هو: حداثة الانحطاط؛ يمكن رصدها تواليا:

- نقد سمات الحداثة أو المُؤسسات الفلسفية التي جرى ترسيخها في الفكر والذاكرة والممارسة: الحرية، الذاتية، العقلانية.

- نقد المنزع الإنساني والشروع في المقابل بكتابة جينيالوجيا تأويلية للإنسان الحداثي بمحدداته الدينية و الفلسفية والأخلاقية.

- نقد تراتب القيم والقيام بإعادة بناء التراتب القيمي الأصيل .

- تدمير مفاهيم فلسفة التاريخ بأشكالها الدينية والهيجلية وتشعّباتهما الفلسفية، في المقابل إعادة كتابة التاريخ المنسي نتيجة للتحالف التاريخي بين الميتافيزيقا والعقل.

وأمام هذا فإن نيتشه يفجر الغلاف العقلاني للحداثة بماهي كذلك؛ ويدعو إلى الثورة على ثقافة العقل القمعية وإحلال النموذج الجمالي في التأويل، "فبدخول نيتشه إلى قول الحداثة تتغير المحاجة رأسا على عقب...ويستعين نيتشه بسلم العقل التاريخي؛ لكي يرميه في نهاية الأمر ويرسخ قدمه في الأسطورة آخر .أو ضد العقل... يعمد نيتشه إلى تسوية تسترعي الانتباه لحداثة تفقد امتيازاتها؛ إنها لا تشكل أكثر من عصر نهائي في التاريخ الضخم لعقلنة تبدأ بحل الحياة القديمة وبأفول الأسطورة، إن هذا الانفصال في أوروبا مرتبط باسمي سقراط و المسيح اللذين أسسا الفكر الفلسفي ودين الاله الكنسي "[١٧].

وفي تقدير هابرماس أن كل ذلك يجعل نيتشه يسقط في اللامعقول ومعاداة الحداثة وخاصة العقل، وتعني معاداة الحداثة رفض قيمها والحنين إلى نموذج فكري و اجتماعي قديم؛ ومن ثمة يكون نيتشه نقطة تحول في تمثل مسألة الحداثة، ومبشرا بولادة مابعد الحداثة التي هي من جهة المعنى مرادفة لمعاداة الحداثة، ومعارضتها وهو ماعبر عنه أرنست باهلر **Ernest behler** حيث قال: مفهوم مابعد الحداثة ذاته، لدى هابرماس معارضة الحداثة"[١٨].

إن النقدي الجذري لمعقولية الأنوار وقيم الحداثة بالمعنى النيتشوي؛ قد تواصل مع الذرية النيتشوية ممثلة في فوكو وجاك دريدا وجورج باطاي ومارتن هيدجر وجاك لاكان؛ ناقد الميتافيزيقا الذي يتتبع أصولها السقراطية ويبصر في الحداثة شكلا من أشكال الميتافيزيقا وقد بلغت أوجها، يجسد هذا المشروع جاك دريدا ومارتن هايدجر. المنحى الثاني ممثلا في المساءلة الارتيابية التي تسعى للكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الارتكاسية وتكون العقل المتمركز حول الذات، هذا ما نجده لدى باطاي وفوكو و لاكان.

و نتيجة لهيمنة هذه الاتجاهات على المشهد الفلسفي المعاصر أضحت الحداثة تهمة منهجية وميتافيزيقية معاصرة، وهذا ما بدا لهابرماس على أنه أكبر إدانة لقيم التنوير و العقلانية؛ فهو يؤكد تعلقه بالتنوير وبوعوده التحررية من جهة أخرى يهتم بنقد النتائج المدمرة لسيرورة العقلنة المتواصلة لجميع أشكال الحياة في العالم المعاصرة؛ وفي مقابل هيمنة العقل الأداتي يقترح هابرماس عناصر نظرية لعقل تواصلي يتأسس على مقولتا: الكونية والعقلانية.

يبدو إذن، أن هابرماس لا ينساق مع اتجاهات النقد الجذري للعقل؛ لأنها تفتقر إلى الانسجام سواء في نقدها للميتافيزيقا أو للسلطة، أمام هذا تتبدى لنا لغة المحافظة على قيم الحداثة ولغة الثورة على التحديث كآلية انحرفت عن قيم الحداثة الذاتية التنويرية، وضمن إشكالية الحداثة يسعى هابرماس إلى إعادة وحدة العقل. باستلهام المنظور العقلاني الذي طوره كانط وجعله يستأهل مقام التشريع لجميع فروع الثقافة، إنه نفسه المفهوم الذي أعاد تخريجه هابرماس وحاول التمسك به إزاء دعاة النسبية و إزاء المساءلات التدميرية لقيم الحداثة، مستندا إلى كانط بخاصة مقولتي العقلانية والكونية، وهو بهذا التسييج الفكري يستعيد روح الأنوار وما كان يبتغيه فلاسفة الأنوار أنفسهم، يقول هابرماس في سياق نقده لنظرية التحديث **La modernisation** "بأنه تجريد له نتائج سلبية من حيث أنه يفصل الحداثة من جذورها .أوروبا العصور الحديثة .ويقدمها على أنها نموذج عام من إجراءات التطور الاجتماعي، غير مبال بإطارها المكاني .الزماني .الذي تنطبق عليه، علاوة على أنه يقطع الصلة الداخلية الموجودة بين الحداثة و الاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية بشكل يصبح معه من الصعب فهم صيرورات التحديث باعتبارها عقلانية، أي بوصفها إسقاطا تاريخيا للبنيات العقلية"[١٩].

فالحداثة تبعا لتحليل هابرماس بوصفها قيماً تتمثل في الأنظمة العقلانية التي تمظهرت في عقلنة الرؤى والمواقف من الوجود والحقائق التاريخية بنظرة نسبية. أما

منظور إليها بوصفها تجربة تاريخية فهي الممارسات التي جاءت في السياقات التاريخية والقطاعية في جوانبها الاقتصادية والإدارية. لذلك فإن الإشكالية التي تواجه الحضارة الغربية اليوم تتمثل في الانفصال بين منطقها كقيم وفكر، وبين سياقاتها في التجربة التاريخية التي يبصر فيها هابرماس تطبيقا مشوها لقيم الحداثة.

وبالعودة إلى روح الحداثة عند طه عبد الرحمن وتمييزه بينها وبين واقع الحداثة؛ فإننا نستكشف ملامح المماثلة بين القراءتين، بخاصة وأن الشراكة التواصلية بينهما هي إعادة بناء مبدأ الرشد الذي صاغه كانط، وتجديد الحداثة من داخل سياقاتها بتخليصها من عوائقها العارضة وبعث الحياة في مقولاتها التأسيسية، دون القطع معها والانسياق خلف آليات التحديث، التي يعد العقل المتمركز حول الذات النتيجة المنطقية لسيرورته، وبذا فإن الخلاصة التي نستنبتها من مساءلة القيمة الإبداعية والابتكارية لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن أنها فكرة منقولة استخرجها من تحليلات هابرماس وانتقاداته لفلاسفة النقد الجذري للعقل، ومرافعاته الطويلة عن مكاسب الحداثة التي لا عودة عنها، وفصلا على هذا فإن هابرماس يرى بأن المساءلات التدميرية لقيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري لا تعد انقطاعا جذريا عن الحداثة، ولاتشذ عن مبادئها، وإنما هي من مكاسب العقلانية النقدية الحداثية نفسها، التي تأسست على الذاتية الحداثية بمحدداتها المشهورة الأربع:

الحق في النقد والحرية واستقلال العمل والاتجاه المثالي في الفلسفة، وطه عبد الرحمن لا يفتأ يستعير هذه المفاهيم بنسبتها إلى الذات، وبيان ذلك أنه يرى بأن الافتراض المسبق الذي يجمع الطور الحداثي والطور المابعدحداثي، الذي دخلت الإنسانية الغربية فيه هو روح الحداثة نفسها التي تعد طابعا إنمائيا تراكميا شرطه الحيوي هو الإبداع و القدرة على استخدام الفهم دون قيادة الآخرين.

هكـذا إذن يتبـدى لنـا حجـم الحضـور المكثـف لشخصـية يـورغن هابرمـاس المفهومية في نصوص طه عبد الرحمن، وهو برأينا ليس مجرد حضوري هامشي أو جزئي؛ بل هو حضور تأسيسي ورهاني يستبصر المخارج بالاستناد إلى روح الحداثة أو إلى قيم العقلانية و الكونية لاجتراح أفق حداثي محافظ ومتوازن.

رابعا: مشروع الحداثة القيمية: بين الاستحالة والإمكان

إن طه عبد الرحمن لا يتنازل في جميع طروحاته عن الأساس الأخلاقي في التنظير و التدبير، وروح الحداثة بالمعنى الذي طورها فيه لا تشذ عن هذا الترسيم؛ فالمسلك البديل هو الحداثة المعنوية الأخلاقية كمبدأ وكمنتهى.صحيح أن الحداثة الغربية ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية؛ غير أن روح الحداثة في برنامجها لا تمضي بالبناء الحضاري إلى أقصى ما تقتضيه السنن، وقيمة مشروع الحداثة الأخلاقية لا يتعدى دائرة عنصر واحد من عناصر البناء الحضاري الذي يتأسس على التركيبية المتوازنة والمتكاملة؛ وهذا مدار الاعتراض؛ أي اختزال الحداثة في العنصر الأخلاقي.

إن المبدأ الأخلاقي فيما يرى فيلسوف الحضارة الجزائري مالك بن نبي يمنح شبكة العلاقات الاجتماعية تماسكها ووحدتها؛ أكثر من هذا " أن أساس كل ثقافة هو بالضرورة تركيب وتأليف لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقا لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية؛ وإذن فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقدمات في الخطة التربوية لأية ثقافة"[٢٠] فهذه القيم الكبرى للمبدأ الأخلاقي بما هو مشروع تاريخ، لا يستمد قيمته من الوجهة الفلسفية النظرية أي وجهة الأصل الأخلاقي للهوية الإنسانية مثلا والمحاجة ضد الأصل العقلاني. إن الأخلاق هنا تنزع نحو الحضور الاجتماعي، بمعنى أن تحدد قوة التماسك الضروري للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، فالمهمةواضحة للمبدأ الأخلاقي ربط الأفراد بعضهم

ببعض، فالمبدأ الأخلاقي فيما يرى بن نبي هو أساس بناء عالم الأشخاص الذي من دونه لا يمكن أن نتصور عالما للأفكار والأشياء، ومشروع الحداثة الرقائقية يتوقف هنا غير عابئ بالتاريخية الكامنة خلف مقولات التحليل الصوفي ولا بإلغائه للعناصر الأخرى التي تشارك في فعل البناء والتعمير أي الذوق الجمالي والمنطق العملي والتوجيه الفني أو الصناعة. فاختزال الإنسان وحصر التجديد في البعد الروحي نظرة تجزيئية أثبت لنا التاريخ كيف تحوّلت اتجاهاتها إلى كيانات معرفية وثقافية متنافرة، تأبى الاندماج وتعمل دوما على الدمج لغيرها، في حين أن ميزة البناء الحضاري تكمن في التركيبية التكاملية أو البنائية المتوازنة. فلكي نضع منهاجا متكاملا فالأجدى والأقوى لنا إدراك البرنامج الحداثي في أبعادة الكلية لا التجزيئية*؛ فالحداثة هي حصيلة التوجيه الأخلاقي المبدع في إطار المجتمع، وهي حصيلة الذوق الجمالي الذي ينطبع في فكر الفرد، فيجد الإنسان في نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل واستجلابا للكريم من العادات، وهي حصيلة المنطق العملي الذي يستخرج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة، لأن ما ينقصنا ليس منطق الفكرة بل منطق العمل وهي أخيرا حصيلة التوجيه الفني أو الصناعة التي تعطي الحداثة صورتها المتكاملة على صفحة الأشياء كالفنون و المظاهر التي تميز حداثة عن سواها.

فالحداثة التي يتم تصورها هي كل هذا جميعا: تركيب متآلف للأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والفن الصناعي.

إن الحداثة الرقائقية التي يريدها طه عبد الرحمن كمسلك للمجتمع المسلم في التحديث وقعت فيما عملت على هدمه، لأنه لجأ إلى النظرة التجزيئية التي ظل يحاربها، فضلا على التقويم التفاضلي بين مكونات الفعل الحداثي المتوازن: أي المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والعنصر الصناعي. فنحن إلى اليوم برغم العبر التاريخية المبثوثة في تاريخنا الإسلامي لم نرتق إلى مستوى إدراك

عناصر المنهج الموصوف بالأصالة والفعالية والإطرادية، فاستيفاء شروط الدخول إلى دورة حداثية جديدة بالمواصفات المنهجية الحضارية تقتضي تفاعل السنن الكونية والنفسية وسنن الهداية، وأي تجزئ لهذه المحددات المنهجية يوقع الفعل الحداثي في الإضطراب و اللافعالية والاهتلاكية.

إننا مطالبون في وعينا الفلسفي الإسلامي المعاصر ببناء الإطار المعرفي والمنهجي لنظرية أو رؤية كلية متناسقة في تحليل وتفسير وتأطير حركة التاريخ، في صيروراتها الحضارية المتعاقبة، وبناء منظومة العلوم النقدية التركيبية التكاملية الجامعة، حتى نصرف فعلنا الحداثي التركيبي التكاملي عن النزعات الجزئية المستغرقة في الجزئيات، والنزعات الروحية الذاتية المستغرقة في الخرافة أحيانا، فالتاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده ومثله الأعلى وحاجاته الأساسية حتى يحقق وظيفة التمثيل و الشهادة، " أما حين يصبح الإيمان إيمانا جذبيا دون إشعاع ؛ فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزا عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم، كأولئك الذين لجأوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون"[٢١]

هكذا إذن يبدو لنا مشروع الحداثة الرقائقية* عند طه عبد الرحمن مشروعا محدودا بحدود المبدأ الأخلاقي الذي توقف عنده، وهذا ما يضاعف مديونيتنا الحضارية بوتائر خطيرة، لأننا قصّرنا في تأسيس وتأصيل الوعي الحداثي المتكامل، الذي يتأسس على التنظير و التقعيد المعرفي المحكم، يعيد كما يقول المفكر الجزائري " الطيب برغوث" المفردات السننية الجزئية اللامتناهية الكثرة والتنوع والاختلاف، إلى أنساقها ومداراتها الكلية المنتظمة.

قائمة المصادر و المراجع:

أ) المصادر:

١- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية-.المركز الثقافي العربي، المغرب،ط٢٠٠٢،١

٢- روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب،ط.٢٠٠٦،١

٣-: مشروع تجديد علمي لمقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، السنة السادسة و العشرون،.

ب) المراجع:

أولا:الكتب:

١- أحمد داوود أغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة إبراهيم البيومي، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٢- أم الزين بنشيخة المسكيني: كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، ط١، .٢٠٠٦

٣- ابراهيم زكريا: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة.

٤- المسكيني فتحي: الفيلسوف و الإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، .٢٠٠٥

٥- بن نبي مالك: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط ٥، ١٩٨٦.

٦- مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر، الجزائر، ط ٤، ١٨٨٣.

٧- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،دمشق ط ١، ١٩٩٥.

٨- نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، كلية الآداب و العلوم الانسانية بالقيروان، ط ١، ٢٠٠٥.

٩- علي حرب: الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية- مصائر المشروع الثقافي العربي- المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ٢٠٠١.

١٠- الماهية و العلاقة- نحو منطق تحويلي- المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ١٩٩٨.

ثانيا: المقالات:

١- عبد الرزاق بلعقروز: طه عبد الرحمن وسؤال الحداثة، من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم، مجلة الآداب و العلوم الانسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، العدد العاشر، ٢٠٠٩..

٢- محمد جديدي: العقلانية الكونية بين هابرماس ورورتي، فلسفة الحق – كانط و الفلسفة المعاصرة- منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية، الرباط، تنسيق محمد المصباحي، ط ١، ٢٠٠٧.

٣- محمد سبيلا:"متى يعود زمن الإبداع الفلسفي"، مدارات فلسفية، العدد١، ١٩٩٨.

الهوامش:

١. أنظر: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة،كتاب القول الفلسفي المفهوم و التأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، ط١، ١٩٩٩، ص ١٣٥،١٣٤.

٢. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ١٩٩٤، ص٣٣٩.

٣. المصدر السابق: ص ٣٥٠.

٤. علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية ـ مصائر المشروع الثقافي العربي- المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠١ص ١٥٨.

٥. أنظر:علي حرب: الماهية و العلاقة- نحو منطق تحويلي- المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ١٩٩٨، ص ١٦١.

٦. محمد سبيلا: متى يعود زمن الإبداع الفلسفي ، مدارات فلسفية، العدد١٩٩٨،١.

٧. المرجع السابق.

٨. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية -في تنوير الإنسان الأخير- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، .ص ١٦٨.

٩. محمد سبيلا: دار الهادي، بيروت،ط١، ٢٠٠٧، ص ٠٥.

* لا يمكن أن تختزل مشروع طه عبد الرحمن في المحدد التراثي و عدم جرأته على نقد أي عنصر ميت فيه، أو غيرها من النعوت كالماضوية و السلفية، ففي مستوى العلاقة مع التراث المعرفي الاسلامي وجه طه أكبر نقد لمنظومة المعرفة التراثية الاسلامية في فرعها المتعلق بعلم مقاصد الشريعة بخاصة للتراتب الموروث بين المقاصد الضرورية، و المقاصد الحاجية، و المقاصد التحسينية، ودعا إلى قلب هذا التقسيم واستبداله بآخر ، يجد أصوله في الماهية الانسانية أو بقوة الخلق التي أنزلت في التراتب الموروث مرتبة ثالثة.

١٠. **طه عبد الرحمن:** مشروع تجديد علمي لمقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٠٣، السنة السادسة و العشرون، ص ٥٠.

١١. طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٥٢.

١٢. ص ٣٩٢. زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة ،

١٣. طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية - .المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١،٢٠٠٢، ص١٤.

١٤. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق: ص ٣٧٨. أنظر:إ.م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا: ترجمة عزت عرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، العدد ١٦٥، ص ١٩٧. ولم نتمكن للأسف من الحصول على المصدر الأصلي الذي بسط فيه شلر نظريته في فلسفة القيم : أعني كتب: " تهدم القيم"١٩١٩ ، كتاب " العنصر الأزلي في الإنسان" ١٩٢١، مركز الإنسان في الكون ١٩٢٨. وسنعمل في دراساتنا اللاحقة على رصد المفاهيم الغربية في فكر طه عبد الرحمن وتحليلها بشكل أوسع بخاصة الحضور المكثف للاتجاهات الروحية في الفلسفة الحديثة و المعاصرة كالبرغسونية و الفينومينولوجيا. وهي مدار استناد طه عبد الرحمن في مشروعه القيمي.

١٥. أم الزين بنشيخة المسكيني: كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٧.

١٦. عبد الرزاق بلعقروز: طه عبد الرحمن وسؤال الحداثة، من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم، مجلة الآداب و العلوم الانسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، العدد العاشر، ٢٠٠٩ص ٢٥٧، ٢٥٨.

١٧. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،دمشق ط ١، ١٩٥٩.ص ١٤٢.

١٨. نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، كلية الآداب و العلوم الانسانية بالقيروان ط ١، ٢٠٠٥، ص ٨٢.

١٩. أورده محمد جديدي: العقلانية الكونية بين هابرماس ورورتي، فلسفة الحق – كانط و الفلسفة المعاصرة - منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية الرباط، تنسيق محمد المصباحي، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٢٧.

٢٠. مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دار الفكر، الجزائر، ط ٤، ١٨٨٣، ص ٦٣.

* يعد كتاب البروفسور المختص بالفلسفة السياسية ، وترجم إلى اللغة العربية باسم: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية – نموذجا على تحليل دقيق لأبعاد الأزمة الحضارية في المجتمعات الغربية الحديثة، بنقده لنظريات النهاية، سواء تلك التي طوّرها هيجل أم نظرية نهاية التاريخ لدى فوكوياما، وانتهى في تشخيصاته لهذه النظريات بأن التاريخ لم ينته بعد، ومازالت مساراته في مرحلة مخاض تتجه نحو التوازن الوجودي. ومن أبعاد الأزمة التي تنخر نظرية مركزية الإنسان التي طوّرها الإمكان الحداثي الغربي: انعدام الأمن الوجودي واغتراب الوعي الفردي في عصر الصناعة. النسبية المعرفية و العلم. الإختلال الأخلاقي المادي. اختلال التوازن البيئي . احتكار الثقافة الإنسانية أو نهاية التعددية. ويترصّد "داوود أغلو" محاولات التغلّب على الأزمة الحضارية من داخل النموذج

الحداثي في: الإصلاحات العلمانية العلمية، المعالجات المختلفة للمسيحية الجديدة ، انتقال مركز الحضارة إلى أمكنة أخرى، وما يراه "داوود أغلو" كمسلك لمعالجة أزمات النمط الحضاري الحديث هو الإسلام-برأيه- كبديل نظري ورؤية جديدة للنظام العالمي ، بالاستناد إلى المبادئ المخصوصة التالية:

أ- الوعي الوجودي الإسلامي كمدخل بديل للحرية و الأمن الوجودي العلماني.

ب- التوافق المعرفي: التوازن بين المصادر المعرفية المطلقة و النسبية.

ج- دور ومركزية منظومة القيم في توجيه الحياة الاجتماعية و ضبط آلياتها.

د-التوازن البيئي.

هـ - الأصالة و التعددية الثقافية.

للاستزادة أنظر: أحمد داوود أغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة إبراهيم البيومي، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦.

٢١. مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، الجزائر، ط ٥، ١٩٨٦، ص ٣٢.

* مصطلح الحداثة الرقائقية لا يستبطن أية دلالة قدحية لفرع الرقائق من فروع المعرفة التراثية الإسلامية، فالقصد به في هذا المقام التوصيف لا التوجيه.

الإيمان والعقلانية*

د . محسن جوادي

تعتبر كيفية تبرير المعتقد الديني وتسويغه من أكثر الأبحاث أهميّة في فلسفة الدين. و لتبرير أبرز مصاديق المعتقدات الدينية وهو الإيمان بالله تعالى، طرق مختلفة، وفي ما يلي نستعرض أهمها بصورة مقتضبة.

الإلهيات الطبيعية[1]

لتعاليم مدرسة اللاهوت الطبيعي التي تسمى أحياناً بالإلهيات العقلية تاريخ طويل، فهي تقسّم معتقدات الإنسان إلى فئتين أساسيتين: بديهية، ونظرية. وبما أنّ المعتقدات البديهية، واضحة وبيّنة تعتبر مبررة ومعقولة، ولاتحتاج إلى استدلال لإثباتها. ولكن المعتقدات النظرية لا تكون معقولة إلا حينما يقوم دليل عليها. تقسّم المعتقدات البديهية أيضاً إلى قسمين: بديهي حسي، يستمد بداهته من حواس الإنسان، كالاعتقاد بوجود الشجرة التي نراها، وبديهي ذاتي، لايحتاج في وضوحه إلى حواس الإنسان، كالاعتقاد بامتناع اجتماع النقيضين.

وبما أنّ الاعتقاد بوجود الله ليس من كلا القسمين المذكورين، فإنه يكون معقولاً و مقبولاً حينما يمتلك أدلة مقنعة.[2]

---

* ترجمة: مشتاق الحلو.

يوجد في كل استدلال عنصران:

الأول: المقدمات المعلومة و التي تسمى جوهر الاستدلال[٣].

والثاني: الإطار الذي يعيّن أسلوب نضد المقدمات و يسمى صورة الاستدلال[٤]. و بناءً على نوع المقدمات و صورة الاستدلال يمكن تقديم أشكال مختلفة من الأدلة لتبرير و تسويغ المعتقد الديني. فالبرهان[٥] من أجمل صور الاستدلال وغالباً ما تكون مقدماته من الأمورالبديهية اليقينية و صورته من نوع القياس المنتج.

إنّ إقامة البرهان على وجود الله ملحوظ حتى في أول الكتابات الفلسفية، كبرهان المحرك الأول لأرسطو.[٦] وإضافة لهذا البرهان، أقام الفلاسفة المسلمون براهين جديدة، كبرهان الوجوب و الإمكان[٧] و الصديقين[٨]. أما في العالم المسيحي نرى جهوداً مضنية لإقامة البراهين على وجود الله. وقد عرفت استدلالات القديس توما الاكويني[٩] أحد أبرز وجوه مدرسة الإلهيات الطبيعية في هذا المجال بالطرق الخمسة لإثبات وجود الله. كذلك أسس القديس أنسلم[١٠] لاستدلال عرف فيما بعد بالبرهان الوجودي[١١]، وحضي بقبول عام. كما حدث في القرنين الماضيين جدل واسع حول برهان النظم[١٢].

وإن كان المدافعون عن الشكل البرهاني للاستدلال على وجود الله تعالى لايشككون في صحة وحجية براهينهم، لكن بعض الفلاسفة الغربيين شكك في حجية جميعها، مما أدى إلى تلكؤ في عملية البرهنة على وجود الله. فقد ركّز ديفيد هيوم[١٣] على عدم حجية برهان الوجوب و الإمكان، كما استدل عمانوئيل كانط[١٤] على عدم حجية البرهان الوجودي.

فقد حثت هذه الانتقادات والاشكالات وصعوبة الوصول للبرهان، الكثير من المتكلمين المسيحيين لطرح طرق إستدلالية أخرى بدلاً عن البرهان. فقد تمّ توسيع دائرة صورة الاستدلال لتشمل الاستقراء، و حساب الاحتمالات، إضافة للقياس. فعلى سبيل

المثال، استخدم أحد النماذج الصورية الجديدة مفهوم أفضل تفسير[١٥]، كما قام ميشيل[١٦] بطرح استدلال جديد[١٧] من خلال

جمع أدلة مختلفة عرف بالدليل التراكمي[١٨].

وتجاوزت هذه التوسعة صورة الاستدلال لتشمل مواده أيضاً. لهذا تستخدم في بعض الأحيان مقدمات غير يقينية لاتصلح أن تكون مقدمات للبرهان؛ و يسمى هذا النوع من الاستدلال في الغرب بالاستدلال الجدلي[١٩].

على أي حال اكتفى عدد كبير من المتكلمين المعاصرين بهذا النوع من الاستدلال بدلاً من البرهنة على وجود الرب، و اعتبروا دورهم توضيف القابليات المختلفة للإنسان للحصول على المعرفة، واعتقدوا بأن هذا الدور عمل معقول ومقبول كما اعتبر هؤلاء المتكلمون دائرة البرهان ضيقة جداً، وعادةً ما يحصرونها في الرياضيات و المنطق.

ليس من الممكن هنا استعراض تفاصيل البراهين و الاستدلالات المختلفة على وجود الله و نقدها، لأنه عمل واسع جداً يتجاوز حجم كتاب كامل.

و بامكاننا اعتبار المعطيات التالية خصائص أصلية للإلهيات الطبيعية:

١ ـ المعتقد الديني يعتبر معقولاً إذا ما بني على دليل.

٢ ـ هناك دليل أو أدلة على صدق المعتقد الديني.

٣ ـ إذاً المعتقد الديني معقول و مبرر و مسوّغ بصورة كاملة.

التبيين و التبرير على ضوء الاختبارات العقلانية[٢٠]

توصل بعض الباحثين إلى أنّ مسألة وجود الله لايمكن حسمها بالاستدلالات النظرية. إذ يعتقد هؤلاء بتساوي احتمال وجود الله وعدم وجوده من الناحية المعرفية وعدم إمكان ترجيح أحد الطرفين على ضوء معطيات نظرية. و بناءً على هذا الرأي، فإنّ الاستدلالات المطروحة في مدرسة الإلهيات الطبيعية غير معتبرة ولاتستطيع إقناع الإنسان بالمعتقد الديني. وحتى لو افترضنا بأنها تستطيع في بعض الحالات من إقناع الإنسان، لكنها تبقى هزيلة و لايمكنها أن تكون أساساً رصيناً للاعتقاد بوجود الله.

فحوى هذا الرأي هو أنّ تبرير و تسويغ الإيمان للإنسان لايجوز أن يبتني على معطيات علمية و معرفية، بل يجب بناءه على ضوء حسابات عقلية و نفعية. و فيما يلي نذكر أبرز منظري هذا الاتجاه الفكري:

ـ بليز بسكال (١٦٢٤ ـ ١٦٦٢)[٢١]:

على الرغم من النزعة الاستدلالية التي يتعامل بها بليز بسكال، عالم الرياضيات الفرنسي الشهير مع الرياضيات والعلم، فإنه يتجنب أي استدلال نظري في مجال الاعتقاد بوجود الله و يتبع أسلوباً عرف فيما بعد بالاختبارات العقلانية لبسكال[٢٢]. و قد دوّنت هذه النظرية بأشكال مختلفة، أفضلها ما يبيّن دفاعه عن أساس عقلانية المعتقد الديني لا البرهنة أو الاستدلال على وجود الله. بعبارة أخرى، لايتكلم بسكال في تقريره المعروف عن وجود الله و يحيل هذا الأمر للوجدان أو الأدلة القلبية، و إنما يستدل لمعقولية و مقبولية[٢٣] الاعتقاد بوجود الله على أساس الاختبارات العقلانية. إنّ إحدى افتراضات بسكال الأساسية في بحثه هذا هي أنّ الاعتقاد فعل نفساني شخصي حر. ويرى أن الإنسان حينما يواجه مسألة وجود الله على أنها مبهمة من الناحية المعرفية، يتخذ بصورة ذاتية أحد المواقف الثلاثة التالية: يعتقد بوجود الله يعتقد بعدم وجوده، أو يبقى شاكاً مردداً. من الجهة التي

نتناولها نحن لافرق بين الموقف الثاني و الثالث، و لهذا نستطيع القول بأنه من الناحية العملية، إما أن يعتقد الإنسان بوجود الله أو يرفض هذا الاعتقاد.

و يعتقد بسكال بأن معقولية أية قضية خاضع لحجم توقعات الإنسان و تطلعاته بالنسبة إلى تلك القضية. يختبر بسكال حجم التطلع و مستواه على أساس القاعدة التالية[٢٤]:

التكاليف - (الربح المحتمل × احتمال التحقق) = حجم التطلع

تجري هذه القاعدة في القضايا العقلانية للإنسان، فهو يلاحظ ثلاثة أمور في كل عمل: احتمال تحققه، الربح الاحتمالي و حجم التكاليف التي يجب أن يقدمها. و من الطبيعي أن يختار الإنسان من بين عملين متساويين في احتمال التحقق و الربح، العمل الذي يدر له ربحاً أوفر. ففي مسألة الاعتقاد بالله يعمل بسكال على أساس هذه القاعدة، فهو يفترض تساوي احتمال وجود الله و عدمه. إذاً يجب أن نلاحظ سائر عناصر التصميم العقلاني.

فلو افترضنا وجود الرب، سيكون الربح لا محدود، أي يكون الربح ما لانهاية له (∞)، حسب التعبير الرياضي. فإذا كان الرب موجوداً فسوف ترقى حياة الإنسان الحدود المادية، و يتهيأ للإنسان إمكان الحياة الأبدية الخالدة في الجنة التي لاتتعارض الأسباب فيها، والتي تحقق جميع تطلعات الإنسان و طموحاته.

و على الرغم من التأكيد على الربح اللامتناهي، الحاصل من الاعتقاد بوجود الله، إلا أنه يعترف بالثمن الباهض الذي يجب على الإنسان دفعه نتيجة اعتقاده هذا، المتمثل بوجوب استسلامه لأوامر ربه، و تقديم إرادة الرب على تطلعاته، و تحديد لذاته و شهواته، و تحمله لأعباء العبودية.

لكن إذا لم يكن الرب موجوداً، فسوف يبقى الربح المحتمل في الإطار المادي، و مهما تضاعف فإنه لايتجاوز المادة المحدودة. لكن ليست الأعباء و التكاليف بدرجة عالية

من الثقل، وليس في الحياة على أساس الميولات النفسانية والمتع الآنية، متاعب الحياة في الإطار الديني.

فعلى ضوء القاعدة التي ذكرناها، حجم التطلعات الذي يعتبر اساساً لاتخاذ القرارات في أية قضية، و الذي يتمثل في بحثنا الحاضر بالاعتقاد بوجود الرب و عدمه، يكون كالتالي:

التكاليف	الربح المحتمل	احتمال التحقق	حجم التطلع
بناءً على فرض وجود الرب:	كثيرة ولكنها محدودة	مالانهايةله ٥٠٪	غيرمحدود
بناءً على فرض عدم وجود الرب:	قليلة جداً	كثير و لكنه محدود ٥٠٪	محدود

فالنتيجة التي يتوصل إليها بسكال هي أنّ الاعتقاد بوجود الله أمر معقول تماماً، بخلاف عكسه، أي عدم الاعتقاد بوجود الله قرار غير عقلاني. إذاً الشخص المؤمن قام بعمل معقول و الملحد أقدم على عمل مناف للعقلانية العملية.[٢٥]

و يصف دون كيوبيت هذا الاستدلال كالآتي:

نرى هنا أول مرحلة من النقلة النوعية في الفكر الديني في كتابات بسكال. انتقل هذا التطور في ما بعد للبروتستانتية و الكاثوليكية و أثّر عليها بشدة.... صار الفكر الديني يهتم بعلم النفس، والفيض الإلهي، والحياة الباطنية للمؤمنين، بدلاً من الاهتمام بالمضامين الفلكية القديمة.[٢٦]

بعبارة أخرى، يمكن القول بأنّ منحى بسكال في موضوع الاعتقاد بالله يشبه التحليلات النفسانية للمعتقد الديني، و أسلوبه في اتخاذ القرارات كثيراً ما يشبه بحوث علم الوجود.[٢٧]

وقد اعتقد بعض الكتّاب المعاصرين وجود تطابق بين الاختبارات العقلانية التي طرحها بسكال و احتجاج طرحه الإمام الصادق (ع) في حوار مع ابن ابي العوجاء[٢٨]، و اعتبروه أسلوباً ممتازاً للاستدلال. ولكن يجب التأكد أولاً من قصد الإمام، هل كان بيان معقولية المعتقد الديني أم ساق الحديث على ضوء ((ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم)).

و مهما كان الأمر، فقد واجهت الاختبارات العقلانية لبسكال انتقادات كثيرة، حتى بصفتها طريقا لبيان عقلانية المعتقد الديني. فمن جملة هذه الانتقادات، هو أنّ جميع اعتبار هذه الفرضية قائم على فرض الربح اللامتناهي. بينما في عالم الواقع، كلما يوجد و إن كان كثيراً لايكون غير متناهي. فإذا أخرجنا مفهوم الربح اللامتناهي من معادلة بسكال، سوف تفقد رونقها واعتبارها القطعي، و يكن من السهل حينئذ مناقشتها ورفضها.

و يشكل جون هيك[٢٩] على بسكال بأنّ الربح اللامتناهي يكون للمؤمن الذي بنى إيمانه على استيعاب الحقيقة و الحب الإلهي، و لن يناله من بنى إيمانه على حسابات الربح و الخسارة. إذاً الربح اللامتناهي الذي يتحدث عنه بسكال يكون من نصيب من لم يستند على هذا الاستدلال، و في النتيجة لم يبق هناك قيمة لفرضية بسكال.[٣٠]

- وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)[٣١]:

وليم جيمس من أبرز الوجوه البراغماتية والمدرسة الذرائعية[٣٢]. وقد ظهرت هذه المدرسة الفكرية في اميركا و ساعد على انتشارها جون ديوي[٣٣] و شارلز بيرس[٣٤].

وأهم ما أتى به جيمس في مجال عقلانية المعتقد الديني، هو أنّ الإرادة في بعض الأحيان تستطيع المساهمة في إيجاد المعتقد الديني عند الإنسان. و يؤكد بعض منتقدي هذه المدرسة على عدم وضوح مفاهيم كالفائدة، أوالمرغوب عملياً[٣٥]، واعتبروا هذه المسألة نقطة ضعف في أفكارها. ولكن يمكن القول بأنّ جيمس يقصد بمرغوبية الشيء، أن يكون متطابقاً مع إرادة الإنسان.

و يعتقد جيمس بأنّ الإرادة ناشئة من تلاقح الميولات العابرة والثابتة عند الإنسان، وسؤاله الأساسي هو: هل تستطيع الإرادة، المساهمة في اكتشاف الحقيقة أم لا؟ مع الوضع بعين الاعتبار أنه عالم نفساني يقبل ورود الإرادة في مسار التفكير لاكتشاف الحقيقة، لكنه يعتبر البحث حول جواز هذا العمل، خارجاً عن دائرة صلاحيات علم النفس.

و يرى جيمس أنّ في بعض الأحيان قد يحرم الإنسان من التمتع باكتشاف الحقيقة إذا ما انتظر العقل ليكشف له عنها. ففي مثل هذا الظرف يكون دخول الإرادة لصناعة المعتقد أمراً مسوغاً. و لتبيين هذا الظرف يذكر جيمس ثلاثة شروط:

١. الاضطرار[٣٦] لاختيار أحد طرفي القضية وعدم وجود خيار ثالث.

٢. أن يكون كلا طرفي القضية من الضرورة بما لا يمكن تجاوزهما أوالغض عنهما.[٣٧]

٣. وجوب اختيارأحد الطرفين بشكل فوري[٣٨] وعدم تحمل القضية للمماطلة أو التأجيل.

إحدى الحالات التي تنطبق عليها هذه الشروط، هي اختيار الوقائعية أو اللاوقائعية[٣٩]. فيرى جيمس بأن على الإنسان اختيار إحدى المقولتين المهمتين المذكورتين و بشكل فوري. و ليس بالإمكان بناء هذا الاختيارعلى استدلال عقلاني، إذ يتيسر الاستدلال بعد قبول الوقائعية. فيرى جيمس في مثل هذه الحالة، جواز استخدام الإرادة البشرية بصفتها مجسدة للمصلحة الفردية لاختيار إحدى القضايا. فيخشى فقدان منافع كثيرة في حالة عدم الاختيار خوفاً من الوقوع في الخطأ. و يتساءل جيمس: لماذا نستسلم للخوف من الخطأ في مثل هذه الحالة، و ندع الأمل بالوصول للحق؟ أليس من الأفضل أن ندع الخوف جانباً و نقدم بأمل للوصول إلى الحق؟

ويعتقد وليم جيمس بأن اختيار الإيمان أو الإلحاد أيضاً من هذا القبيل، حيث لايمكن الاختيار العقلاني على أساس شواهد عينية، فنكون مضطرين للجوء إلى الإرادة. فقد شخّص جيمس، مستخدماً البحوث النفسانية، إرادة التصديق عند الإنسان. و رأى على ضوءها بأنّ التصميم الإيماني للفرد أمر معقول تماماً إذا ما ساقته ميولاته في مجموعها إلى الاعتقاد بالله. و رأى بأن هذا من الموارد التي يجوز فيها إدخال الإرادة في صنع القرار. فلماذا يعرض الإنسان في مثل هذه الحالة عن الإيمان بالله، و يقع في الإلحاد؟ و إن كان الخوف من الوقوع في الخطأ حاضراً، و لكن هناك أمل في الوصول إلى الحقيقة، و من الأفضل أن نرجح الأمل بالوصول إلى الحق على الخوف من الوقوع في الخطأ.

المهم في ما طرحه جيمس هو احتماله كون الطبيعة ذات الإرادة[٤٠] للإنسان الوسيلة الوحيدة للتوصل إلى بعض الحقائق المهمة في الحياة، حيث لا يمكن التوصل إليها بالعقل. إذاً من صالح الإنسان أن لانحرمه من استعمال إرادته في مسار كشف الحقائق.

أنا لاأستطيع قبول مذهب اللاأدرية[٤١] في البحث عن الحقائق وكذلك لاأستطيع حذف إرادتي في مجال البحث، فمن الواضح أن القوانين التي تحول بيني و بين بعض الحقائق على فرض وجودها بصورة مطلقة، قوانين غيرعقلانية.[٤٢]

اتضح مما مضى سبب تصنيف آراء جيمس ضمن التحليلات النفعية و الاختبارات العقلانية، فهو يرى تبلور الإيمان من خلال معرفة الحقيقة باستخدام الإرادة الناظرة للمصلحة.

و يرى جون هيك وجود إشكالين أساسيين في استدلال وليم جيمس[٤٣]:

١. بإشراك الإرادة في مسار اكتشاف الحقائق، يفتح الباب لورود الأوهام والأفكار الخيالية، خاصة و أن جيمس يبين شروط دخول الإرادة بشكل مرن جداً. على سبيل المثال، إذا عرف شخص بالصدق و الأمانة، ثم ادعى بأن الفلاح يتحقق بالإيمان به، ففي

مثل هذه الحالة شروط إدخال الإرادة في كشف الحقيقة متوفرة، و لكن ألا يعني السماح بهذا الأمر إخضاع الحقائق لميولات الإنسان؟

الضعف الأساسي في آراء جيمس هو أنه يفتح مجالا غير محدد للأوهام و التطلعات.... و ينتهي منهجه إلى حبس كل فرد في مصادراته القبلية أكثر فأكثر. فهذا منهج ينتهي بنا إلى تصديق كل شيء نحبه حتى لو أضرنا في واقعه. لكن إذا كان هدفنا الإيمان كحقيقة على أرض الواقع، لا كما نحب، فهذا التساهل الذي عمل به جيمس لايجدي نفعاً في شيء.[٤٤]

٢. الإشكال الثاني الذي يرده جون هيك على وليم جيمس هو أن الإيمان الذي يحصل بهذه الطريقة لايبعث الطمأنينة في نفس الإنسان، إذ يبقى غير متأكد من نتائجه. فالإيمان الذي يحصل من اليقين بوجود الله يستطيع بث الطمأنينة والاستقرار. و لكن الإيمان الذي نفذ الشك إلى أعماقه و بني لتحقيق مصالح ما، لا يمكنه إزالة القلق و المخاوف عن البشرية.

أود هنا التذكير بأنّ كلام جيمس غير ما يقوله العرفاء المسلمين بأنّ الحب للكمال المطلق بما أنه فعليّ في ذات الإنسان، فلابد أن ما يتعلق به الحب و هو الكمال المطلق موجود أيضاً.

إذاً هذا الحب الفعلي في باطنكم يحتاج إلى محبوب فعلي، و لايمكن أن يكون هذا الأمر وهميا وخياليا، لأن كل وهمي ناقص و فطرة الإنسان تطلب الكمال. فلايمكن وجود محب و حب فعليين دون وجود محبوب فعلي؛ و لاتتوجه الفطرة إلا لذات المحبوب الكاملة. إذاً حب الكمال المطلق لازم لوجوده.[٤٥]

في هذا البيان صورة من صور العبور من معرفة النفس إلى معرفة الوجود، والتي تمت بالاستناد على بداهتها. لكن ما ورد في بيان جيمس هو تبيين معقولية المعتقد الديني، لا التأكيد على الثبوت الحقيقي لمتعلق الإيمان.

و في ختام هذا البحث يجدر بنا التنبيه إلى أنّ الكلام الإسلامي غالباً ما يشير إلى احتمال وجود العقاب حين يريد تبيين أسباب تناول قضية وجود الله و الآخرة. و حين يسأل عن جدوى البحث حول وجود الله و الآخرة، يجيب باحتمال وجود العقاب، فدفع الضرر المحتمل، واجب عقلاً. لكن لايجب أن نتصور كلام المتكلمين المسلمين هذا، تحليل نفعي قائم على الاختبارات العقلانية للإيمان، لأنهم لايرون احتمال الضرر دليل لتبرير المعتقد الديني، بل يعتبرونه دليلاً على المعتقد الديني، و هناك فارق كبير بين المسألتين.

الإيمانية[٤٦]

تعني الإيمانية بأنّ العقل غير مناسب لتبرير المعتقد الديني و لايجوز ابتناء المعتقد الديني على العقل.

و في تاريخ الفكر بيانان متفاوتان للإيمانية:

١. يتعارض المعتقد الديني مع الأحكام العقلية، وإذا ما قيس بالمعايير العقلانية فيجب وضعه جانباً.

٢. المعتقد الديني فعل إنساني تفتقد معايير العقل النظري قابلية تقييمه، حتى وإن لم يكن تعارض بينهما.

نستطيع ذكر ترتوليانس[٤٧]، المتأله الكبير في القرن الثالث الميلادي، كأحد أبرز الوجوه التي قدمت البيان الأول، فكان يعتقد بأنّ المعتقد الديني وراء العقل و خلافه. أما

البيان الثاني فقد قدمه أغلب المتدينين المنتمين للنهضة الإصلاحية في المسيحية والذي عرف بالإيمانية المعتدلة[٤٨].

و من مفكري الفترة الأخيرة يمكننا عد سورين آبي كييركغارد، الفيلسوف الوجودي[٤٩] الكبير من أنصار البيان الأول، و الفيلسوف المعاصر البارز، لودفيغ فتغنشتين من أنصار البيان الثاني. و فيما يلي نطرح آراءهم في هذا الخصوص بصورة مختصرة.

ـ سورين أبي كييركغارد[٥٠] (١٨١٥ ـ ١٨٥٥)

نشأ كييركغارد في ظل الفلسفة المثالية الألمانية. و من خلال تتلمذه على شيلنغ[٥١] تعرف على أفكار هيغل[٥٢]. لكنه خالف النظرة الشمولية لهيغل و قام بوضع أسس الفلسفة الوجودية[٥٣] الفردانية. و خلافاً لهيغل أعطى الفرد الإنساني قيمة كبيرة و اعتبر جوهر الدين مرتبط به. و شكى كغارد من نفسية الهروب من الانفراد التي تشكل أرضية الأمور الروحية، كما يقول: ((فارقنا عن الإنسان الروحاني، استطاعته تحمل الوحدة و الانفراد، بينما نحتاج نحن الآخرين بصورة مستمرة، فإذا لم نكن بين الجمع نمت أو نكتئب.))[٥٤]

و يعطى كييركغارد الإيمان قيمة كبيرة حين يقارنه بالتعقل، و يعتقد بأنه أكبر فضيلة يمكن الإنسان اكتسابها. فالحقيقة الإنسانية تتحقق بالإيمان، لأنه أعلى مستوى في التطلع البشري الذي يحقق أعلى مستوى من الطمأنينة والأمان. لكنه يرفض وجود استدلال معتبر لتأييد المعتقد الديني في مجال علاقة الإيمان بالاستدلال العقلاني، و في حال فرض وجود استدلال كهذا، يعتبر الإيمان على أساسه عديم الجدوى، بل بالعكس تماماً، يعمل هذا الاستدلال على تدمير حقيقة الإيمان و الحماس المنبعث عنه.

لايحتاج الإيمان إلى برهان. نعم، يجب أن يعتبر الإيمان البرهان عدواً له... فإذا أفل الإيمان و فقد بريقه و وصل إلى مرتبة لايمكن تسميته بالإيمان، حين ذاك يحتاج البرهان كي يحترمه الكفر بسبب وجود البرهان.[٥٥]

فالإيمان وجود ذاتي و ذهني[٥٦] بينما العقلانية وجود موضوعي[٥٧] و خارجي، إذاً السعي لتأسيس الإيمان على العقلانية إفناء لحقيقته النفسانية.

و بعد التأكيد على أنّ بناء المعتقد الديني على براهين آفاقية يجعل الإيمان معلقاً وغير قطعي و فاقداً لأي حيوية، ينهى كغارد عن أي محاولة للقيام ببناء الإيمان على ضوء البراهين العقلية.

إشكالية التخمين و التقريب[٥٨]

يعتقد كيركغارد بأنّ الإيمان منظومة تشمل الإيمان بالله والنبوة والمعاد، إذاً لايتم الإيمان من دون الاعتقاد بظهور الأنبياء في فترات من التاريخ. فالالتفات إلى وجوب الاعتقاد بالنبوة في بناء الإيمان من النقاط المهمة والملفتة في أفكار كيركغارد. فإيمان الفرد لايكتمل من دون الاعتقاد بظهور عيسى(ع) كمنجٍ للبشرية في فترة تاريخية معينة، لكننا إذا فتحنا المجال للنقاش حول الوجود التأريخي للمسيح، لانحصل سوى على الشك بوجوده.

فإذا اعتبرنا البحث التأريخي ـ كنموذج للاستدلالات الموضوعية ـ أساساً للإيمان بالسيد المسيح، يجب علينا التنازل عن اليقين والاكتفاء بالظن والاحتمال، لأننا في البحوث التأريخية نتعامل مع الاحتمالات. و ينفي كيركغارد صفة اليقينية عن بعض المسائل التأريخية بما أنها متواترة، و يعلن صراحتاً بأنه لايمكن القطع بوجود عيسى على ضوء الشواهد التأريخية. فإذا بنينا الإيمان عليها، سوف نسلب من الإيمان جوهره اليقيني. لذا يعتبر كيركغارد الشك بالمواضيع الأساسية للدين كالنبوة و تعاليم الوحي، نتيجة طبيعية للدراسات النقدية للكتاب المقدس و تأريخ المسيحية. و بما أنّ السعادة الأبدية لاتحصل بالظن و الشكوك، ينفي دور البراهين الموضوعية في المعتقد الديني.

و لا شيء أوضح من أنّ أكثر ما يمكن الحصول عليه في مجال الأمور التأريخية هو التقريب و التخمين، و لايكفي هذا بأن يصبح أساساً للسعادة الأبدية، فيسبب عدم التناسب هذا استحالة الوصول إلى نتيجة.[٥٩]

إشكالية الإرجاء و التعليق[٦٠]

الإيمان أمر ثابت لايقبل أي تأجيل أو تعليق، و التزام لايتنازل عنه المؤمن في أي ظرف مهما كان. لكن الالتزام بنتائج براهين كبرهان النظم متوقف على عدم ظهور شواهد و أدلة جديدة تنفي النظم و التدبير القائم في الطبيعة. لهذا السبب يستخف كيركغارد ببناء الإيمان على البراهين، و يقول في أسباب عدم استدلاله لمعتقده الديني:

((حتى لو ابتدأت بالاستدلال، ما استطعت أبداً الوصول إلى النهاية. و توجب علي حينئذ البقاء في حالة إرجاء و تعليق خوفاً من حدوث أمر ما، يحطم جميع براهيني.))[٦١]

إذاً لايمكن بناء الإيمان على بحوث يمكن لنتائجها أن تتطور أو تتغير. و لايستطيع المعتقد الديني خلافاً للبحوث العلمية أن يكون مشروطاً بأمور أو معلق عليها.

إشكالية الشغف و الانفعال[٦٢]

يعتبر كيركغارد الإيمان أعلى مراتب الشغف عند الإنسان. فإذا ما اعتقد الإنسان بأمر على أساس الأدلة الموضوعية اليقينية، فسيكون اعتقاده من قبيل الإيمان بالقضايا العلمية أو الرياضية، فلا يبقى مجال للشغف والوله والهيام وإعمال الإرادة. و يكشف الالتفات إلى حقيقة الشغف، الذي يعتبره كيركغارد أهم خصائص التدين وشكلا من أشكال اتخاذ القرار في الحالات المبهمة، أنّ الإيمان الديني نوعاً من المجازفة. والمجازفة التي تشكل الحجر الأساس في الإيمان تأتي من عدم الوثوق بالمعتقد وثوقاً يقينياً على ضوء الأدلة

العينية والموضوعية، واحتمال الخلاف في الأمر. و كلما ازداد احتمال الخلاف زادت درجة المجازفة.

فلو استطعنا إثبات وجود الله بأدلة قطعية، لم ندخل باب الإيمان. لأن الإيمان يعني اتخاذ القرار في حالة مبهمة من الناحية المعرفية و لذلك يتضمن المجازفة.

فلايوجد أيمان من دون المخاطرة والمجازفة، فهو بالضبط التناقض بين الوله و الشغف النفساني و عدم اليقين العيني.

((لو استطعت إدراك الله بصورة عينية، فما كان لي من الإيمان شيء، و لكن بما أنني لا أستطيع ذلك، فيجب أن أؤمن.))[٦٣]

و قد أشكل روبرت آدامس على الأمور الثلاثة التي قدمها كيركغارد[٦٤]، لكننا نتجاوزها للاختصار، و ننبّه على أنّ الإيمان الذي يدعو له كيركغارد يواجه سؤالاً هاماً، هو أن في عالم الواقع تواجه الإنسان قضايا إيمانية متعددة، سواء توحيدية أو غيرها. فإذا كان الإيمان غوصاً من دون تعقل، ففي إي بحر إيمان يجب أن يغوص الإنسان؟

لو فرضنا بأنّ الإيمان في حقيقته يشكل اندفاعاً، فكيف للإنسان معرفة الإيمان الذي يجب الإندفاع فيه؟... فلابد من وجود طرق معقولة و مقبولة نستطيع المقارنة بين المعتقدات المختلفة بواسطتها، فلا نستطيع من دونها حتى رفض التقاليد الموهومة تماما.[٦٥]

ـ لودفيغ فتغنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١)[٦٦]

يعد لودفيغ فتغنشتين من أبرز فلاسفة القرن العشرين، وكان تأثيره إلى حد اعتبر رسل[٦٧] ومور، من أساتذة الفلسفة البارزين في هذا القرن، التعرف عليه من أهم المنعطفات الفكرية في حياتهما. فقد نشر فتغنشتين في عام ١٩٢٢ كتابه رسالة منطقية

ـ فلسفية و هو كتاب موجز و قيّم ملأ صيته الآفاق. فتركت هذه الرسالة أثراً عميقاً على أعضاء حلقة فينّ، أي مؤسسي ((المنطق الوضعي))[٦٨]. كما نقرأ أنضج أفكاره في كتابه بحوث فلسفية، الذي أنجزه عام ١٩٤٩ و نشر بعد وفاته. وغالباً ما تسمى أفكاره التي نشرها في الرسالة بـ((الأفكار المتقدمة)) و ما نشره في بحوث فلسفية بـ((الأفكار المتأخرة)).[٦٩] و في الحقيقة ما عرف بـ((الإيمانية الفتغنشتينية)) يعود إلى تفاسير قدمها تلامذته و بالأخص دي. زد. فلبس[٧٠] لآرائه.

ولإيضاح ((الإيمانية الفتغنشتينية))، يجب القول أولاً بأن هناك ((ألعابا لسانية)) مختلفة، حيث بالإمكان السؤال عن جواز و تبرير كل حركة خاصة في إطار كل لعبة، لكن السؤال عن جواز اللعبة بأكملها أمر غير مقبول. فلكل ((لعبة لسانية)) معنى في إطار ((قالب خاص للحياة))، و من دون المساهمة في ذلك النمط الخاص للحياة و الدخول فيه، لايمكن الدخول في تلك اللعبة اللسانية ويقول فتغنشتين: ((لو كان باستطاعة الأسد أن يتكلم، لما فهمنا مقاصده))[٧١] لأنّ نمط حياة الإنسان يختلف عن نمط حياة الأسد.

و الإيمان لعبة لسانية خاصة، تنمو في إطار الحياة الدينية، ولايمكننا تقييم المقولات الاعتقادية إلا داخل إطار الحياة الدينية. و لاتقوم البحوث العلمية أو حتى الفلسفية بتمييز المؤمن من الملحد؛ فلم يفصل المؤمن طريقه عن الملحد بواسطة اختبارات علمية أو براهين فلسفية. و ليس للتعاليم العلمية والفلسفية علاقة بالإيمان والمعتقد الديني، لأنها جزء من ألعاب لسانية أخرى، تنشأ من نمط الحياة العلمية والفلسفية. ولايدعم الإيمان بالعلم أو الفلسفة و حتى لايتضرر منها، لأنه يستمد من الحياة الدينية فقط.

ويبني المؤمن حياته وينسقها وفقاً للنموذج المرسوم في مصادراته القبلية. إذاً لايبنى الإيمان على ضوء الفكر، بل الفكر الديني، أي اللاهوت و الكلام يبنيان على الإيمان.

وليس بالإمكان مقارنة المعتقدات العلمية و الفلسفية من حيث الرسوخ و التأثير بالمعتقدات الدينية أبداً. فنفوذ المعتقد الديني و تأثيره في الإنسان في مستوى يخاطر بأمور كثيرة لأجله، حيث لايخاطر بأمثالها لأجل أمور قابلة للاستدلال و الإثبات.

أرى أنّ من الممكن عد المعتقد الديني التزاما صارما بشكل من أشكال النظام الموجه و الهادي. فعلى الرغم من أنه معتقد، لكنه نمط للحياة و منهج لتقييم الحياة و تمسك قوي و بولع شديد بشكل خاص من التفسير للحياة.[٧٢]

نرى كيف يربط فتغنشتين بواسطة الحياة الدينية بين الإيمان والحياة الاجتماعية للناس الذين يتمتعون بصبغة تأريخية، و لعلّ السبب في احتفاء المحافظين المتدينين بآراءه هو الأمر ذاته. يقول دون كيوبيت:

يمكن اعتبار منهج فتغنشتين في التفكير محافظا تماماً. فقد تكون مصطلحاته جديدة، لكن استدلالاته هي نفس استدلالات ادمندبرك[٧٣]. فيسعى فتغنشتين و بصورة متواصلة لتضعيف بريق العلم و التقليل من آثاره المدمرة، وإيضاح أنّ جميع أفكارنا و عقائدنا و نمط حياتنا مرتبطة بألعاب لسانية جماعية و صور من الحياة التي برزت عبر التاريخ. فعمل الفيلسوف هو منعنا من التوهم بأننا نستطيع الفرار من الألعاب اللسانية. و يجب تفهيم الأشخاص الذين يتخيلون بأنهم يستطيعون الخروج من القوالب الموجودة، بأنه لا مفر منها.[٧٤]

إذاً ليس هناك مجال للسؤال عن مبرر للمعتقد الديني أو الحياة الدينية. فعلى حد تعبير مالكوم[٧٥]. تلميذ فتغنشتين و شارح أفكاره المعروف .ليس للأشكال المختلفة

من الحياة و منها الحياة الدينية أساساً [٧٦]. لكن من الممكن السؤال عن المبرر لبعض المعتقدات والإجابة عليها في إطار نمط خاص من الحياة و على أساس المعايير الداخلية لذلك النمط.

يقول استن:

بناءً على هذه النظرية، لاأساس لأغلب النشاطات التي تعكس حياتنا العقلانية (على ضوء المعنى الذي يريده مالكوم)، والنشاطات التي تخص العلوم الطبيعية فاقدة للمعنى بنفس القدر التي تفقده الأعمال الدينية. فالنمط الديني للحياة كأي نمط آخر في درجة المعقولية، و لايحتاج المعتقد الديني في بيان أسباب فوارقه عن سائر المعتقدات إلى استدلال جديد.[٧٧]

و إن كان تأكيد فتغنشتين على استقلال الإيمان بصورة تصونه من آفات العلم و الفلسفة و سائر نشاطات الإنسان، يروق المحافظين الدينيين، لكن مبالغته في التأكيد على عدم إمكان مقارنة المعتقد الديني بالمعتقدات العلمية و الفلسفية، جعلته قريباً من الغيروقائعيين[٧٨].

و إذا لم تكن الادعاءات الدينية كالادعاءات العلمية والفلسفية، فهي لاتتناول العالم الخارجي، وهذا ما لايوافق عليه أكثرالمتدينين. فالتفسير الذي قدمه دون كيوبيت عن فتغنشتين بصورة قاطعة، وتردد هدسون فيه قليلاً، هو أنه غيروقائعي، بحيث يعتبر الاعتقاد بالله وجود صورة في ذهن الإنسان لإرشاده في حياته، لاأكثر و لاأقل. و لكن كما يقول هدسون: «ألا يجب أن نخطوا خطوة أخرى و نثبت بأنّ هذه الصورة لها ما يعادلها في العالم الخارجي؟»[٧٩]

هنا نستطيع طرح إشكالية على آراء فتغنشتين، فحتى لو قبلنا بأنّ الإيمان لعبة لسانية نابعة من الحياة الدينية ـ كما ذكر ـ لكن الحياة الدينية هذه شكل من أشكال

الحياة الاجتماعية المنتمية إلى حقبة تأريخية معينة. فللحياة الدينية للفرد المسلم جذور في تاريخ الإسلام، و كذلك سائر الأديان. و حين ننظر إلى تأريخ الحياة الدينية للأديان الكبرى، نرى أن في اللعبة اللسانية للإيمان، ((وجود الإله)) إخبار عن واقع خارجي، و لذا لافرق بينه و بين ((وجود الشجرة في بيتنا)). و كما يمكن أن يكون وجود الشجرة كاذباً، فوجود الإله من الممكن أن يكون كاذباً أيضاً. إذاً لايمكن فصل الإيمان عن سائر الألعاب اللسانية على أنه لعبة لسانية خاصة. و على هذا الأساس يمكن القول بأن بعض النشاطات اللسانية في دائرة اللعبة اللسانية للإيمان تنطبق تماماً على اللعبة اللسانية للفلسفة، ويمكن تقييمها بمعايير هذه اللعبة. و من الممكن اختبار صحة الاعتقاد بوجود الله بالمعايير المنطقية و الفلسفية، لأنه إخبار عن عالم الواقع. و كذلك الاعتقاد بظهور عيسى قبل ألفي عام، بما أنه ادعاء تأريخي، يمكن اختباره بالمعايير التي تختبر بها الادعاءات التأريخية.

والإشكال الأهم على فتغنشتين هوأن تصوره من استقلالية الألعاب اللسانية تصورخاطئ.

يبدو أنّ تصور تبيين نظم المعتقدات الدينية لـ((أهم أساس)) في افتراضات الفرد المؤمن و عدم امكان تعرضها للاختبار، ناشئ عن الإبهام الموجود في كلمة ((أهم أساس)). فمعتقدات المؤمن بما أنها تمثل تعاليم مهمة وشاملة لكيفية الحياة، تعتبر ((أهم أساس)). فهي تعطي حياة الإنسان منحى خاصا و تعيّن له أهدافا و توفر له المبررات. لكن كل هذا لا يجعلها أوضح و أصدق و أكثر بداهة من سائر المعتقدات.[٨٠]

فالفرد المؤمن مضطر لاستخدام القواعد المنطقية البديهية في اختبار معتقداته الدينية أو الدفاع عنها. وخاتمة الكلام، أنّ عدم التقييم العقلاني للادعاءات الدينية، خلافاً لما يراه ((الإيمانيون))، حتى لو كان أمراً ممكناً لكنه غير صحيح.

علم المعرفة المصحح [٨١]

((علم المعرفة المصحح)) عنوان لشكل خاص من علم المعرفة الدينية، أطلقه أخيراً بعض الفلاسفة البروتستان، كوليم بي. الستون[٨٢]،الفين بلنتينجا[٨٣] و نيكولاس وولترستروف[٨٤]. أما سبب هذه التسمية هو تشابه آراء علماء المعرفة المذكورين بالآراء الكلامية لزعماء حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر خاصة جان كالفن[٨٥]. و أهم ما طرحه علم المعرفة المصحح هذا، هو أنّ معرفتنا بالله مباشرة[٨٦] ولاتحتاج إلى دليل أو برهان. و لايضاح الموضوع نتناول بيان الفين بلنتينجا في تبرير المعتقد الديني.

الفين بلنتينجا (١٩٣٢ ـ..)

يعد بلنتينجا من فلاسفة الدين الأميركيين المعروفين، و قام بتقديم كتب قيمة في فلسفة الدين خلال أربعة عقود[٨٧]. يتناول بلنتينجا مواضيع فلسفة الدين بواسطة الفلسفة التحليلية، لكن بمنحى ديني. و قد صبّ اهتمامه الفكري على مسألة تبرير المعتقد الديني، أو كما يسميه في أحد تأليفاته علاقة العقل و الإيمان.

و يعتبر بلنتينجا من ناحية علم المعرفة من ((المبنائيين))[٨٨]، أي هو ممن يقسمون معتقدات الإنسان إلى أساسية و غير أساسية. فتشكل المعتقدات الأساسية الحجر الأساس للبنية المعرفية للإنسان، لأنها ليست بحاجة في إثباتها إلى معتقدات أخرى فحسب، بل تقدم تبريراً لسائر المعتقدات. و يعود تاريخ التعاليم ((المبنائية)) إلى كبار فلاسفة اليونان، كأرسطو. كما اعتقد بهذه التعاليم على مدى تاريخ فلسفة الغرب فلاسفة مرموقون كديكارت[٨٩] و لوك[٩٠].

و مما يجب التنبيه عليه، أنّ المعتقد الأساسي لايحتاج إلى معتقد آخر كدليل[٩١] لتبريره، لكنه قد يحتاج إلى أمورأخرى، كالتجربة والتذكير و... على أن تكون

قاعدة[٩٢] له. فمنهج تبرير المعتقد الأساسي يختلف عن منهج تبرير المعتقدات الأخرى، ويبرر الأساسي بملاحظة مبانيه، أو بعبارة أخرى، بملاحظة كيفية تحققه، بينما غير الأساسي يبرر بالاستنتاج من المعتقدات الأخرى.

نقطة اشتراك ((المبنائيين)) هي تقسيمهم المعتقدات و القضايا إلى أساسية و غير أساسية. وتصورهم العام هو أنّ المعتقدات الغير أساسية مبتنية على الأساسية. و قداستعان الفين بلنتينجا بمصطلح ((البنية المعرفية))[٩٣] لبيان نقطة الاشتراك هذه. لكن على الرغم من الوفاق العام بين المبنائيين حول كليات البنية المعرفية، إلا أنهم اختلفوا في تعيين الأساسي من المعتقدات. كما اختلفوا في تعيين كيفية ابتناء المعتقد الغير أساسي على الأساسي، إذ حدد بعضهم الابتناء هذا بالقياس البرهاني، و اعتبر قسم آخر الاستقراء و الأصناف الأخرى للاستدلال ابتناءً مسموحاً به أيضاً.[٩٤]

ليس للخلاف بين المبنائيين أثرمهم على كلام بلنتينجا، لكن معرفة المعتقد الأساسي أمر هام جداً. فقد اعتبر المبنائيون المتقدمون كتوما الأكويني قسمين من المعتقدات أساسية: المعتقدات البديهية[٩٥] و المعتقدات المحسوسة[٩٦]. و صنّف المبنائيون المتأخرون كديكارت و لوك المعتقدات التي لاتقبل خطأ[٩٧]مكان المعتقدات المحسوسة، لأنهم يعتقدون بأنّ المعتقدات المحسوسة غير يقينية. أما المعتقدات التي لاتقبل الخطأ فهي ((المعتقدات التي تبيّن الحالات النفسانية للإنسان، على سبيل المثال: أرى الآن شجرة أمامي.))[٩٨] فعلى أي حال، كلا الفريقين لايعتبران الاعتقاد بالله من المعتقدات الأساسية، لأنه ليس من الأقسام الثلاثة آنفة الذكر.

يسمي بلنتينجا[٩٩] المبنائيين الذين يعتبرون الاعتقاد بالله معتقداً استنتاجياً، بالدليليين[١٠٠]. و إن كان يوافق على المبنائية، لكنه يخالف بشدة حصرالمعتقدات الأساسية في قسمين أو ثلاثة، و بناءً على تعبيره، يسعى لنسف هكذا مبنائية[١٠١]، و يطرح بدلاً عنها المبنائية المعدلة[١٠٢] التي تعدّ الإيمان بالله من المعتقدات الأساسية و

تعتبر عمل غالب المؤمنين الذين يؤمنون بالله من دون دليل عليه، عملا صحيحا و مقبولا.

و يرفض حصر المعتقدات الأساسية في قسمين أو ثلاثة لإثبات رأيه، ثم يسعى لإثبات توفر كافة خصائص المعتقد الأساسي في الاعتقاد بوجود الله. و في مايلي بيان هاتين الخطوتين بإيجاز:

الخطوة الأولى:

يعرض بلنتينجا مجموعة من المعتقدات التي لاتحتاج في قبولها إلى استدلال وهي لا بديهية ولا حسية و لا غير قابلة للخطأ، كاعتقاد المرء بوجوده في مكان ما في زمن سابق اعتماداً على ذاكرته، شريطة أن تكون ذاكرته سالمة و صحيحة. هذا الاعتقاد مقبول و مبرر من دون تقديم أي استدلال. فالأمور التي تعتمد على الذاكرة كالأمور التي تعتمد على الحواس معتقدات أساسية.

و الأمر الآخر الذي لفت انتباه بلنتينجا، هو الاعتقاد بوجود الأشياء المادية التي لم يقدّم لوجودها أي دليل مقبول في تاريخ الفلسفة، و لكن بما أن الاعتقاد بوجودها أساسي، فهو مقبول.[١٠٣]

و يقدّم بلنتينجا استدلالاً جميلاً لرفض حصر القواعد الأساسية في صنفين أو ثلاثة، بعد تقديمه موارد نقضها. فيقول، هل هذا الادعاء من المعتقدات الأساسية أم لا؟ و من الواضح أنه غير أساسي، لأنه لا بديهي و لا حسي و لا غير قابل للخطأ. إذاً يحتاج دليلاً لإثباته. لكن لم يقدم المبنائيون، سواء المتقدمين منهم أو المتأخرين، أي دليل لإثبات مدّعاهم، فلا يمكننا قبول رأيهم.[١٠٤]

و ليس لبلنتينجا و سائر علماء المعرفة الإصلاحيين أي معيار لتمييز المعتقدات الأساسية عن غيرها، كي يطرح بديلا عن المبنائية المدرسية أو الحديثة، لكنهم

يؤكدون على أن نسف المبنائية يجب أن لايؤخذ بمعنى عدم إمكان التمييز بين المعتقدات المعقولة و غير المعقولة.[١٠٥]

و يرفض بلنتينجا وجود معيار قبلي[١٠٦] لمعرفة المعتقدات الأساسية، ويرى بأن تشخيص المعتقدات الأساسية يتم من خلال مطالعة الأنظمة المعرفية للناس.[١٠٧]

و إن كان المجال لايسع للدخول في هذا الموضوع، لكننا نشير باختصار إلى أن في رأي بلنتينجا علم المعرفة ليس سلبياً قبال المعتقد الديني، أي أن علم المعرفة لايصنع المعتقد الديني، بل المعتقد الديني هو أحد عناصر علم المعرفة.[١٠٨]

و على أي حال، فمن خلال مطالعة الموارد الإجماعية من المعتقدات الأساسية، كالمعتقدات الحسية، نستطيع اتخاذ قرار بشأن موارد الخلاف في المعتقدات الأساسية. فإذا ألقينا نظرة على البنى الاعتقادية للمؤمنين، لايبقى لدينا أدنى شك بأن غالبهم لايبنون معتقداتهم على الاستدلال و الاستنتاج. و هذا ما يحمل أهمية بالغة بالنسبة لبلنتينجا، خاصة و أن الكتاب المقدس لم ينتهج أسلوب الاستدلال على وجود الله.

الخطوة الثانية:

يسعى بلنتينجا في الخطوة الثانية لتبيين أن المعتقد الديني أساسي حقيقتاً[١٠٩]. إذ أنه كالمعتقدات الحسية أو المعتقدات التي تعتمد على الذاكرة، يمتلك خصائص المعتقد الأساسي. فالخصيصة المهمة ((للمعتقد الأساسي))، هي وجود ظروف معينة تشكّل الأرضية لذلك المعتقد و تبرر وجوده. و اعتماداً على هذه الأرضية، يمكننا منع دخول المعتقدات الخرافية إلى دائرة المعتقدات الأساسية. فتعتبر المعتقدات الحسية أساسية إذا ما بنيت على تجربة حسية في ظروف مناسبة. و من الواضح أن ليس بإمكان أي حس ضمان عقلانية المعتقد الحسي، لأن ظروف الإدراك الحسي

قد تكون غير مناسبة أو قد تخطأ القوى الحسية في تقييمها. و المسألة نفسها واردة بالنسبة للمعتقد الديني. أي يجب بناء المعتقد الديني على أساس تجربة دينية في ظروف مناسبة ليصبح هذا المعتقد أساسياً.

لايمكننا في هذا المقال بيان الظروف اللازمة للتجربة الحسية أو الدينية، لكن المهم هو الشبه في تركيبة التبرير و المعقولية لكلا المعتقدين، الديني و الحسي.

و قد تأثر بلنتينجا في هذا القسم من بحثه بصورة كبيرة بكالفن، و اعتقد بإمكان وجود قابلية المكاشفة و معرفة الله مودوعة في ذات الإنسان بشكل فطري، كقوى الإدراك الحسي، تنمو إذا ما توفرت لها الشروط اللازمة. فكما لو فتحنا أعيننا في مكان مضيء ورأينا منضدة، يمكننا رؤية يد الله في صنع وردة جميلة إذا ما نظرنا إليها في جو خال من الأحكام المسبقة و النوايا الخاصة.[١١٠]

وعلى هذا النسق و بالاعتماد على التجربة الدينية، يسعى بلنتينجا لتبيين أن المعتقد الديني أساسي، فيثبت معقولية الإيمان بالله من دون استدلال.

و تشكل تجربة حضور الله أحد أهم مباني المعتقدات الدينية لكثير من المؤمنين على مدى التاريخ. فكما يبرر هؤلاء المؤمنون الاعتقاد بوجود شجرة أمامهم بإدراكهم الحسي لها و تجربتها الحسية، كذلك يبررون اعتقادهم بوجود الله على أساس التجربة الدينية. فالإجابة على كيفية تبرير المعتقد الديني، بالنسبة لهم، أمرسهل، لايتطلب العناء و تعقيدات الكلام والفلسفة.

درجة تأكيد المدارس الدينية على التجربة الدينية و دورها في تبرير المعتقد الديني، تختلف من مدرسة إلى أخرى. لكن هناك تقارير في غاية الروعة من التراث الديني حول التجارب الدينية المختلفة.

يقول رادهكرشنان[١١١] :أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته و إدراك حضوره. فالله معطى[١١٢] تجريبي، و مضمون محسوس للتجربة، و حالة روحانية.[١١٣]

و في العقود الأولى من القرن العشرين والتي ازدهرت فيها بحوث فلسفة الدين، لم يلتفت كثيراً إلى دور التجربة الدينية في تبرير المعتقد الديني. ويذكر استن دليلين لهذا الأمر: أولاً، كان ينظر إلى التجربة الدينية كأمر ذهني فاقد للأبعاد العينية و الموضوعية، لذا لايستند عليها في تبرير المعتقد الديني. ثانياً، كانت التجربة الدينية تعتبر مبهمة و غير قابلة للتعريف، لذا لم يعر لها أي أهمية في تبرير المعتقد الديني.[١١٤] و لكن بمرور الزمن نرى دوراً متزايداً للتجربة الدينية في تبرير المعتقد.

و في المجموع، نستطيع تعريف التجربة الدينية بالمعرفة التي يحس بها الفرد من خلال مواجهة الله و مكاشفته. فيشاهد الإنسان الله بطرق مختلفة، عن طريق المكاشفة من خلال أمر محسوس و في متناول الجميع، أو من خلال أمر خاص أو بطرق أخرى.[١١٥]

و في الختام، أود التنبيه إلى أن المعتقدات الحسية، بما أنها مبنية على تجربة يستطيع الجميع القيام بها، فهي عامة. أما المعتقدات الدينية، بما أنها تبنى على تجارب خاصة، فهي غير عامة. و لكن هذا الأمر لايمنع كون المعتقدات الدينية أساسية، لعدم وجود شرط كهذا للمعتقدات الأساسية. ولو أردنا وضع هذا الشرط للمعتقدات الأساسية، لوقعنا في التناقض.[١١٦]

المصادر

١. ارسطو. متافيزيك (المتافيزيقا)، ترجمه للفارسية: شرف الدين الخراساني، ط ١، طهران: كفتار، ١٣٤٤ هـ.ش.

٢. بيترسون، مايكل و آخرون. عقل و اعتقاد ديني (العقل و المعتقد الديني)، ترجمه للفارسية: احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، ط ١، طهران: طرح نو، ١٣٧٦ هـ.ش.

٣. جوادي، محسن. درآمدي بر خداشناسي فلسفي (اطلالة على معرفة الله الفلسفية)، ط ١، قم: معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامي، ١٣٧٥ هـ.ش.

٤. خرمشاهي، بهاءالدين. جهان غيب و غيب جهان (عالم الغيب و غيب العالم)، ط ١، طهران:كيهان، ١٣٦٥ هـ.ش.

٥. الخميني، روح الله. شرح جهل حديث (شرح أربعين حديث)، ط ٢١، طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٧٨ هـ.ش.

٦. شيرازي، صدرالدين. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ط ٤، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠ هـ.ق.

٧. الكليني. أصول الكافي، طهران: دار الأسوة، ١٣٧٦ هـ.ش.

٨. كيوبيت، دون. درياي ايمان (بحر الإيمان)، ترجمه للفارسية: حسن كامشاد، ط ١، طهران: طرح نو، ١٣٧٦ هـ.ش.

٩. هدسون، وليم. دونالد، لودويك ويتكنشتاين (لودفيغ فيتغنشتين)، ترجمه للفارسية: مصطفى ملكيان، ط ١، طهران: كروسي، ١٣٧٨ هـ.ش.

١٠. هيك، جون. فلسفه ى دين (فلسفة الدين)، ترجمه للفارسية: بهرام راد، ط ١، طهران: انتشارات الهدى.

١١. فصلية انديشه ى ديني (الفكر الديني)، السنة الأولى، العدد الثالث و الرابع، جامعة شيراز، ١٣٧٩ هـ.ش.

١٢. مجلة نقد و نظر (نقد و رأي)، السنة الأولى، العدد الثالث و الرابع، ١٣٧٤ هـ.ش.

١٣. مجلة نقد و نظر (نقد و رأي)، السنة السابعة، العدد الأول و الثاني، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٤. Geivett, R. Douglas, and Sweetman, Brendan (eds), Contemporary on Religious Epistemology , New York, Oxford University press, ١٩٩٢.

١٥. Helm, Paul (ed), Faith and Reason, Oxford, New York, ١٩٩٩.

١٦. Hoitenga, Dewey, Faith and Reason From Plato To Plantinga, State University of New York press, ١٩٩١.

١٧. Plantiga, Alvin and Wolterstroff, Nicholas (eds), Faith and Rationality, Notre Dome: University of Nort Dome press, ١٩٨٣.

١٨. Plantinga, Alvin, Reformed Epistemology, in Philip L.Quinn, A Companion to the Philosophy of Religion, Oxford, Blackwell, ١٩٩٩.

١٩. Taliaferro, Charles, Contemporary Philosophy of Religion, Oxford, Blackwell, ١٩٩٨.

الهوامش:

١. Natural Theology.

٢. على حد تعبير كليفورد | وليم كينغدون كليفورد (١٨٤٥ . ١٨٧٩) William Kingdon Clifford | عالم الرياضيات البريطاني: ((الاعتقاد بأي شيء على ضوء

قرائن غير وافية، أمر خطأ و غير صحيح بالنسبة لأي شخص و في أي مكان و في أي زمان)) ر: بيترسون، مايكل [Peterson,M] و آخرون، عقل و اعتقاد ديني [العقل و المعتقد الديني]، ترجمه للفارسية: أحمد نراقي و ابراهيم سلطاني، نشر طرح نو، ص ٧٣.

٣. substance.

٤. form.

٥. argument.

٦. ر: أرسطو، متافيزيك [المتافيزيقا]، ترجمه للفارسية: الدكتور شرف الدين الخراساني، نشر كفتار، كتاب لا مبدأ، الفصل السادس، ص ٣٩٥.

٧. ر: محسن جوادي ، درآمدي بر خداشناسي فلسفي [إطلالة على معرفة الله الفلسفية]، نشر معاونت أمور أساتيد و دروس معارف، الفصل الثالث، ص ٩٠ . ١٢٣.

٨. لايعتبر صدرالمتألهين الشيرازي ما سمّاه ابن سينا ببرهان الصديقين (بناءً على رواية سينوي من برهان الوجوب و الإمكان) يستحق هذا الاسم، و أتى هو ببرهان آخر تحت هذا العنوان. ر: صدرالدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٦، ص ١٤ . ١٧.

٩. فيلسوف و لاهوتي إيطالي (نحو ١٢٢٤ . ١٢٧٤م)Thoma D Aquin , saint .

١٠. رئيس أساقفة كنتربري (Canterbury).(١١٠٩ - ١٠٣٣)Anselm .

١١. Ontological Argument.

١٢. Teleological Argument.

١٣. فيلسوف و مؤرخ و عالم اقتصاد اسكتلندي (١٧٧٦ - ١٧١١)David Hume ..

١٤. فيلسوف الماني من اصل اسكتلندي (١٨٠٤- ١٧٢٤)Emmanuel Kant ..

١٥. Best explanation.

١٦. Basil Michell (١٩١٧. ...).

١٧. ر: جمع من المؤلفين. جستارهايى در كلام جديد [بحوث في علم الكلام الجديد]. طهران: سمت، و قم: معاونت بجوهشى دانشكاه قم، مقال دليل انباشتي [البرهان التراكمي]، ص ٢٩ . ٤٠.

١٨. Cumulative Argument.

١٩. Dialectical Argument.

٢٠. Prudentialist Accounts.

٢١. Blaise Pascal.

٢٢. (Pascal Wager) هذا المصطلح عادةً يترجم بالشرطية أوالقمار ولكنّ من الأفضل ترجمته بالاختبارات العقلانية نظراً لمحتوى الفكرة.

٢٣. normality.

٢٤. Geivett and Sweetman , (eds) , *Contemporay Perspective On Religious Epistemology*, Oxford , P. ٢٥٨.

٢٥. Practical rationality.

٢٦. دون كيوبيت، درياى ايمان [بحرالإيمان]، ترجمه للفارسية: حسن كامشاد،نشر:طرح نو، ص٧٢.

٢٧. Ontology.

٢٨. الكليني، أصول الكافي، دارالأسوة، باب حدوث العالم، الحديث الثاني، ص ٩٧.

٢٩. John Hick (١٩٢٢ -...).

٣٠. جون هيك، فلسفه ى دين، ترجمه للفارسية: بهرام راد، نشرالهدى، ص ١٢٤.

٣١. فيلسوف اميركي.William James .

٣٢. Pragmatism.

٣٣. فيلسوف اميركي .(١٩٥٢ - ١٨٥٩) John Dewey .

٣٤. Peirce.

٣٥. Utility.

٣٦. Forced.

٣٧. Live.

٣٨. Momentous.

٣٩. Nonfactualism.

٤٠. Willing nature.

٤١. Agnostic.

٤٢. C.F.,Faith and Reason. Paul Helm,Oxford,P.٢٤٤.

٤٣. جون هيك، فلسفه دين، ترجمه للفارسية: بهرام راد، ص١٢٧.

٤٤. ن. م.

٤٥. روح الله الخميني، شرح جهل حديث (شرح أربعين حديث)، مؤسسه نشر و تنظيم آثار امام خميني، ص ١٨٤.

٤٦. Fideism.

٤٧. Tertullian(١٥٥ or ١٦٥ - ٢٢٠ or ٢٢٢). .

أحد المتألهين في القرن الثاني الميلادي و يعد من آباء الكنيسة، وكان له دور مهم في صياغة المباني اللغوية و المفاهيمية لنظرية التثليث.

٤٨. Modrate Fideism.

٤٩. Existentialism.

٥٠. فيلسوف دنماركي.(١٨٥٥ . ١٨١٥ أو ١٨١٣)Soren Aabye Kier Kegaard.

٥١. فردريك فون شيلنغ، فيلسوف ألماني.(١٨٥٤ . ١٧٧٥)Friedrich Von Schelling.

٥٢. جورج فلهلم فريدريش هيغل.(١٨٣١ . ١٧٧٠) ٥٢.Gegrg Wilhelm Friedrich Hegel

٥٣. Existentialism.

٥٤. دون كيوبيت، درياي إيمان (بحر الإيمان)، ص ١٨٩.

٥٥. سورين أبي كييركغارد، أنفسي بودن حقيقت است (الذاتية حقيقة)، ترجمه للفارسية: مصطفى ملكيان، في مجلة نقد و نظر، السنة الأولى، العدد الثالث و الرابع، ص ٦٨.

٥٦. Subjective.

٥٧. Objective.

٥٨. The Approximation problem.

٥٩. نقلاً عن روبرت مري هيو آدامس (١٩٣٧ ...) Robert Adams، أدله كي يركككور برضد استدلال آفاقي در دين (أدلة كييركغارد ضد البراهين الموضوعية في الدين)، ترجمه للفارسية: مصطفى ملكيان، في مجلة نقد و نظر، العدد الثالث و الرابع، ص ٨٣

٦٠. Postponement problem.

٦١. ن. م. ص ٩٠.

٦٢. The Passion problem.

٦٣. نقلاً عن مايكل بيترسون و آخرين، عقل و اعتقاد ديني (العقل و المعتقد الديني)، ص ٨٠.

٦٤. للاطلاع عن نقد روبرت آدامس أدلة كييركغارد، راجع: ادله كي يركگور برضد استدلال آفاقي در دين (أدلة كييركغارد ضد الاستدلالات الموضوعية في الدين)، مجلة نقد و نظر، م. س.، ص ٨٠.

٦٥. مايكل بيترسون و آخرون، عقل و اعتقاد ديني (العقل و المعتقد الديني)، ص ٨٢.

٦٦. فيلسوف و منطقي نمساوي.Ludwig Wittgenstein.

٦٧. برتراندراسل.(١٨٧٢ . ١٩٧٠)Russel.

٦٨. .Positivism.

٦٩. ر: وليم دونالدهدسون (١٩٤٠ ...)،(William Donald Hudson) و لودفيغ فتغنشتين، ترجمه للفارسية: مصطفى ملكيان، طهران: نشر كروسي، ١٣٧٨ (١٩٩٩).

٧٠. .D.Z.Phillips (... _ ١٩٣٤).

٧١. وليم دونالدهدسون، لودفيغ فتغنشتين، ص ١٠٠.

٧٢. نقلاً عن دون كيوبيت، درياي إيمان (بحر الإيمان)، نشر طرح نو، ص ٢٨١.

٧٣. من علماء بريطانيا في القرن الثامن عشر.Edmund Burke.

٧٤. ن. م.، ص ٢٨٥.

٧٥. نورمن مالكوم(١٩١١ _ ...) Norman Malcolm.

٧٦. ر: مالكوم، بي دليلي باور (لادليلية المعتقد)، ترجمه للفارسية: احمدرضا جليلي، مجلة نقد و نظر، السنة الرابعة، العدد الأول و الثاني، ص ١٠١.

٧٧. ام.دبليو.استن، معرفت شناسي ديني (علم المعرفة الدينية)، م. س.، ص ٣٣.

٧٨. .Nonfactualism.

٧٩. وليم دونالدهدسون و لودفيغ فتغنشتين، ص ١١٧.

٨٠. ميكل بيترسون و آخرون، عقل و اعتقاد ديني (العقل و المعتقد الديني)، ص ٨٢.٨٣.

٨١. .Reformed.

٨٢. .William P.Alston (١٩٢١ _...).

٨٣. .Alvin Plantinga (١٩٣٢ _...).

٨٤. .Nicholas Wolterstorff (١٩٣٢ _...).

٨٥ فيلسوف فرنسي.(١٥٦٤ _ ١٥٠٩) Jean Calvin.

٨٦. Immediately.

٨٧. بلنتينجا أحد أهم فلاسفة الدين و أكثرهم جدلاً. يشغل حالياً منصب استاذ في جامعة نتردام الأميركية ورئيس مركز فلسفة الدين فيها. قدم بحوث كثيرة في المجالات الفلسفية و الكلامية و ألف كتب قيمة. من أهم تأليفاته: البرهان الوجودي من أنسلم إلى ديكارت (١٩٦٥)، الله و سائر الأذهان (١٩٦٧)، حقيقة الضرورة (١٩٧٤)، الإرادة و الشر (١٩٧٤). لكن أهم ما قدمه هو كتابة ثلاثة مجلدات حول التبرير و التسويغ (Warrant).

٨٨. Foundational.

٨٩. رينيه ديكارت، فيلسوف من لاهاي.(١٦٥٠ _ ١٥٩٦) Rene Descart.

٩٠. جون لوك، فيلسوف و اقتصادي و كاتب سياسي بريطاني.(١٨٠٤ _ ١٧٣٢) John Lock.

٩١. Evidence.

٩٢. Ground.

٩٣. البنية المعرفية (Noetic Structure) لكل شخص تتشكل من القضايا التي يعتقد بها إضافة للارتباط والنسبة التي يجدها بينه و بين تلك القضايا. ر: Plantinga , Alvin , "Reason and Belif in God", in Faith and Rationality , eds. , Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff , (Notre Dome : University of Notre Dome press)

٩٤. C.F.Faith and Rationality , P.٣.

٩٥. self _ evident.

٩٦. Evident to the sense.

٩٧. Incorrigible.

٩٨. Faith and Rationality , P.٥٨.

٩٩. لمعرفة وجه التسمية هذه راجع :

١٠٠. Hoitenga , Dewey J.Faith and Reason from plato to plantinga , (state university of New York press , ١٩٩١) , ١٨١.

١٠١. Evidentialist. هذه العبارة (The Collopse of Foundatialism) عنوان فصل لمقال له. Plantinga , Alvin "Reason and Belief" in Faith and Rationality , P.٥٩.

١٠٢. Reformed Foundationalism.

١٠٣. Plantinga , Alvin ,"Reformed Epistomology" in Philip L.Quinn , A compantion to the philosophy of religion (Oxford . Black well . ١٩٩٩) , P.٣٨٦.

١٠٤. Plantinga , Alvin , "Reason and Belief " in Faith and Rationality , P.٦١.

١٠٥. Ibid , P.٤.

١٠٦. Apriori.

١٠٧. Ibid , P.٧٦.

١٠٨. C.F.Hoitenga , Dewey , J., Faith and Rationality from plato to Plantinga , P.١٨٤.

١٠٩. Properly Basic.

١١٠. Plantinga , Alvin , "Reason and Belief in God " in Faith and Rationality , P.٨٠.

١١١. سروبالي رادهكرشنان.(١٨٨٨ _ ١٩٧٥) Sarvepali Radhakrishnan.

١١٢. given.

١١٣. C.F.Taliaferro , Charles , Contemporary philosophy of Religion (Oxford , Blackwell , ١٩٩٨) , P.٢٤٦.

١١٤. استن، ام.دبليو.اف. معرفت شناسي ديني (علم المعرفة الدينية)، ص ٣٤.

١١٥. ر: ميكل بيترسون و آخرون، عقل و اعتقاد ديني (العقل و المعتقد الديني)، ص ٣٨.

١١٦. C.F.Hoitenga , Dewey , J., Faith and Resson from plato to plantinga , P.١٨٤ & ١٨٥.

أزمنة التحديث في إيران (١٨٠٠ـ ١٩٧٩)

د . عبد الجبار الرفاعي

لاتتسع مداخلة محدودة لاستقراء ودراسة وتحليل، تيارات واتجاهات ومدارس ورموز الاصلاح والتحديث في ايران، ذلك ان تأريخ ايران القريب يحفل بآراء وافكار ومواقف ومنعطفات متنوعة، عبرت عنها الاحزاب، والجمعيات، والمنتديات، ومراكز الابحاث، والمؤسسات المدنية، والجامعات، والصحف والدوريات، مضافا الى الحوزات العلمية، وشبكة رجال الدين المنتشرين في المدن والقرى والأرياف، ممن لايغادرون المساجد والحسينيات، ويتخذون منها منابر للدعوة والارشاد الديني، واستثمار الطقوس والشعائر المستمرة لتعبئة الجماهير، ودمجها بالشأن العام.

كما ان للبازار دورا مميزا في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، والبازار هو السوق التجارية العريقة والعملاقة، المتوطنة في طهران واصفهان ومشهد وتبريز وشيراز ويزد، وغيرها من المدن الكبيرة، وعادة مايتمدد البازار ويتكرس دوره في الاجتماع الايراني، مع تنامي الدخل وارتفاع المستوى المعاشي، وتطور المعاملات التجارية، وتداول الثروة، وحركة رؤوس الاموال.

ان هذه الورقة لاتزعم انها تستوعب كل ذلك، وانما تحاول مواكبة مسار التحديث، والاشارة الى أبرز محطاته ومراحله، واستخلاص أهم اتجاهاته وتياراته، والتعرف على شيء من قراءاته للنص والتراث، واكتشاف بعض مقارباته للواقع،

والتوقف عند المقولات والمفاهيم والآراء السائدة لدى رموزه، خاصة مايتصل منها بتفسيراته للتمظهرات والتعبيرات والتجليات المتنوعة للدين في المجتمع. ذلك ان أية ظاهرة في الاجتماع الايراني تحيل الى الدين، وعادة ماتتخذ الجداليات والنقاشات والآراء المتضادة في تفسير ظاهرة معينة، أو تبريرها، من الدين مرجعية لها. وغالبا مايلوذ المتخاصمون بالأدلة والحجج اللاهوتية، والفتاوى الفقهية في شرعنة مواقفهم.

والشخصية الايرانية متدينة بطبيعتها، بمعنى انها شخصية باطنية، مركبة، طقوسية، مسكونة بالأسرار، تغرق بالتأمل، وتعشق التجارب الروحية، وتدمن الارتياض، وتتسم بالصبر والجلد، والمثابرة. وربما تعيش في حياتها العملية نمطا مدنيا حديثا، اي بعيدا عن المدونة الفقهية، لكنها في المجال الشخصي الخاص تنشد الزيارات، والمواجيد، والدعاء، ولاتكف عن طقوس عاشوراء، وتراجيديا مآتم كربلاء. كل ذلك مهّد الأرضية لامتداد نفوذ رجال الدين في مختلف الميادين الاجتماعية، وأتاح للحوزة العلمية التوغل في حياة الناس، وتقاليدهم، وعاداتهم، وأعرافهم، وثقافتهم، وتفكيرهم، ومنحها مكانة استثنائية، جعلتها الذروة والمرجعية العليا في المجتمع.

بواكير التحديث

بعد سقوط الدولة الصفوية في العقد الثالث من القرن الثامن عشر الميلادي، (في ١٧٣٢، ظهرت عدة حكومات محلية قبيل الحكومة القاجارية، ففي الفترة (١٧٣٦-١٧٤٧) حكم نادرشاه المعروف بقسوته وغلظته، والافشاريون في خراسان، وكريم خان زند في شيراز (١٧٥١-١٧٧٩). ولم تتمكن هذه الدويلات من بسط سيطرتها على كافة الولايات الايرانية. ثم بدأت سيطرة آقا محمد خان (١٧٧٩-١٧٩٧) مؤسس المملكة القاجارية، على الولايات بالتدريج، والذي تلاه في الحكم أخوه فتح علي شاه (١٧٩٧-١٨٣٤). وكان ولي عهده عباس ميرزا (١٧٨٨-١٨٣٣) حاكما على اذربيجان، ومقيما في تبريز. وقاد الأخير الجيش الايراني في معاركه

المريرة مع روسيا (١٨٠٣-١٨٢٧)، والتي انهزمت فيها ايران، واضطرت لتوقيع معاهدة كلستان (١٨١٣) بعد نهاية المعركة الأولى، ومعاهدة تركمان شاي (١٨٢٧) بعد ختام الحرب والفراغ من المعركة الثانية. وأرهقت السلطنة القاجارية بمواثيق وشروط في المعاهدتين، لم تتخلص منها ايران إلا بعد ثورة اكتوبر في روسيا.

شكلت الهزيمة جرحا عميقا لدى الايرانيين، وحفزت ولي العهد وقائد الجيش عباس ميرزا، المعروف بنائب السلطنة، للتفكير بجدية بأسباب انحطاط ايران، والسبل الكفيلة للنهوض بالمجتمع، واصلاح حال الأمة، وساهم الموقع الجغرافي لتبريز، وارتباطها مع الدولة العثمانية، وروسيا واوروبا، عبر (خوي- ارضروم- طرابزون) و(ايروان- تفليس)، في تعرف عباس ميرزا والنخبة المصطفة من حوله، على الأساليب الجديدة في اعداد الجيوش الروسية والعثمانية، فاستعارها لبناء الجيش الايراني، وحاول ان يقتبس حتى نمط الملابس العسكرية للجنود والمراتب في جيشه، بالرغم من ردود الأفعال السلبية، ممن استهجنوا ارتداء المؤمنين لباس الكفار المماثل للجيوش الغير مسلمة. كما حرص على ابتعاث تلميذين الى فرنسا اولا، وبعد قطع العلاقات بين فرنسا وايران، بادر السفير البريطاني لقبولهما في لندن (١٨٠٩-١٨١٠). وعاد حاجي بابا افشار الى ايران ليعمل طبيبا لعباس ميرزا، فيما توفي التلميذ الآخر محمد كاظم في لندن. وبعد ثلاث سنوات أُرسل الى لندن ايضا خمسة اشخاص، احدهم هو ميرزا صالح شيرازي، الذي مكث هناك ثلاث سنوات وتسعة اشهر، وكتب رحلته وانطباعاته عن الحياة الغربية، وسجل الكثير من التفاصيل والمفردات عن التقدم الاوروبي ونظام الحكم.

وكان تلميذ آخر من هذه المجموعة قد اقترن بفتاة انجليزية، ولعل هذا أول زواج رسمي معروف بين رجل ايراني وامرأة اوروبية.[1] وتداولت السلطنة القاجارية وقتئذ مع محمد علي باشا لإرسال خمسين تلميذا الى مصر، ولم يتحقق ذلك في النهاية.

أشاع المبتعثون العائدون الى ايران الافكار والمعارف التي تعلموها في اوروبا، في البلاط وبين النخبة الحاكمة، وتحدثوا عن انطباعاتهم ودهشتهم من المعارف والتمدن الغربي، ووفر لهم ولي العهد فرصة مناسبة لإبداء آرائهم، يكتب احدهم في رسالة له الى زميلة انجليزية:(.... نحن في رعاية ولي عهدنا المحبوب عباس ميرزا، يسود بلدنا العزيز العلم والسلام والاستقرار والأمن....).[٢]

والتمس عباس ميرزا مختلف السبل للإنفتاح على المعارف والفنون الاوروبية، فنشر في الصحافة الاوروبية بيانا سنة (١٨٢٦) يتضمن دعوة لكل من يرغب من (الافرنج في السكن في اذربيجان وعاصمتها تبريز ... وبدلا من ان يذهب الاوروبيون الى افريقيا وقيرغيستان وداغستان، بوسعهم القدوم الى ايران، والعيش فيها، ليكتشف الايرانيون من خلالهم الحضارة الغربية).[٣] وتكفلت الحكومة بحمايتهم، ومنحهم حرية دينية في ممارسة شعائرهم، واعفائهم من الضرائب.[٤] وكانت هذه المبادرات عرضة للنقد والتشكيك والسخرية، حتى وصف احد الكتاب حينذاك الطلاب المبعوثين الى اوروبا، متهكما بأنهم (ديوك رومية ايرانية).[٥]

ومثلما اهتم عباس ميرزا بتحديث الجيش عمل كذلك على تأسيس مطبعة حجرية في تبريز، وتشجيع الترجمة الى الفارسية، واصلاح الادارة. ودعم النزوع التحديثي لعباس ميرزا وزيره الميرزا ابو القاسم عيسى قائم مقام فراهاني (١٧٧٩-١٨٣٥) الذي حارب الفساد، وحاول تطهير البلاط الملكي، لكنه دفع حياته ثمنا لذلك، فقتل بأمر محمد شاه القاجاري.

وكادت شعلة التحديث ان تنطفئ بوفاة عباس ميرزا ومقتل الوزير قائم مقام فراهاني، لولا جهود الميرزا تقي خان أمير نظام المعروف بأمير كبير (١٨٠٥أو١٨٠٧-١٨٥١) الذي اصبح اول رئيس وزراء لناصر الدين شاه القاجاري، وكان امير كبير قد تعلم في تبريز في بلاط ولي العهد عباس ميرزا على يد مجموعة من الخبراء

الاوروبيين، كما اطلع على الاصلاحات و"التنظيمات" الحديثة في اسطنبول، عندما اضحى سفيرا لايران في الدولة العثمانية، حيث مكث فيها لمدة اربع سنوات، في المدة التي كان فيها رشيد باشا، رائد الاصلاحات والتنظيمات العثمانية، هو الصدر الاعظم.[٦] وبعد ان تسلم امير كبير الوزارة لم يلبث في منصبه سوى ثلاثة اعوام، اصر فيها على الاصلاح الاداري والمالي في بلاط الشاه، فقد وضع سلما للرواتب، حدد فيها راتب الملك اولا، وانشأ مصحات عديدة، ودائرة للبريد، وتعاقد مع النمسا لاصلاح الجيش، واستورد السلاح من بريطانيا وروسيا، وحارب الفساد.

وأصدر ميرزا صالح شيرازي اول صحيفة في ايران سنة ١٨٣٩ بإسم "كاغد اخبار" وبعد اثني عشر سنة اصدر امير كبير الجريدة الرسمية لايران" روزنامه رسمي ايران" والتي تحول اسمها الى "وقايع اتفاقيه" بعد مدة وجيزة، ثم امسى اسمها فيما بعد "روزنامه دولت عليه ايران" جريدة دولة ايران العلية، وظلت تدار هذه الصحف بواسطة فريق من الموظفين الكبار في الحكومة، وفي سنة ١٨٦٣ اهتمت الصحيفة الأخيرة بترجمة المقالات العلمية، وباتت تصدر بالفارسية والعربية والفرنسية.[٧]

يتلخص الانجاز الاهم لأمير كبير في تأسيس" دار الفنون" عام ١٨٥١، وهي أول مدرسة خارج اطار المدارس الدينية في ايران، وفكرتها مستقاة من" دار الفنون" في اسطنبول، التي أُنشئت قبلها بثلاثة اعوام. وتمحور التعليم فيها على: الطب والتشريح، والهندسة، واللغة الاجنبية، وجاء معظم اساتذتها من بلدان اخرى، مثل: فرنسا، والنمسا.....وغيرهما من البلدان الغربية. استوعبت المدرسة ١١٤ تلميذا في مختلف مراحلها، واصل جماعة منهم تعليمهم العالي في اوروبا.

وبمقتل امير كبير بعد افتتاح دارالفنون بثلاثة عشر يوما، غاب مؤسسها وأمست بلا رعاية، وتحولت الى تأهيل كبار الموظفين والعسكريين في الدولة، واقتصر القبول فيها على ترخيص وزير العلوم، وضاق هامش الحرية فيها، وانحسرت التقاليد

الديموقراطية العلمية والتعليمية، التي ارساها امير كبير.[٨] تراجعت حركة التحديث بعد ان قضى امير كبير بأمر ناصر الدين شاه، الذي لم يتحمل مشاريعه ومساعيه الإصلاحية المتنوعة، بالرغم من انه كان يتمتع بمكانة مميزة عند ناصر الدين، باعتبار امير كبير تولى توجيه وارشاد وتعليم الأخير في فتوته.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر نلاحظ زيارات متعددة الى اوروبا، قام بها اشخاص، لم يكن هدفهم الدراسة والتعليم، كما كان يفعل التلامذة المبعوثون الى هناك. رحل هؤلاء الى مختلف البلدان الاوروبية، وكان هاجسهم دائما اكتشاف عالم بعيد، غريب، يضج بما هو جديد ومدهش، واهتموا بتدوين مشاهداتهم، ورصدوا الكثير من الاحداث، وكتبوا عن التمثلات الاجتماعية، والتعبيرات الفنية، والنظم السياسية والادارية والاقتصادية والمالية، وسجلوا ماتعرفوا عليه من علوم ومعارف وفنون، وأشاروا للمفاهيم والافكار والآراء، وكل ما لفت انتباههم. وغالبا ما جاءت مذكراتهم بشكل انطباعات وملاحظات عاجلة، تقف عند السطح، ولاتدرك الجذور، والامتدادات والأعماق، والمجالات والفضاءات، والابعاد المختلفة لتلك الظواهر، ومنابعها وخلفياتها ومرجعياتها، وسياقاتها التاريخية والدينية والثقافية، والعناصر المكونة لها، والنسيج المعقد للعوامل المتنوعة المولدة لها.

كما ان تلك الانطباعات غالبا ما اختزلت الغرب في بعد واحد، وتورطت في احكام مبتسرة سريعة، تدعو لقبول الغرب واستعارته كما هو، أو نبذه ومناهضته ورفض كل شئ ينتمي اليه.[٩]

مراحل التحديث

تخطى مسار التحديث في ايران عدة محطات، منذ انطلاقته في مطلع العقد الثالث من القرن التاسع عشر الى اليوم، وتبدت سمات مميزة في كل مرحلة من المراحل التي تحرك فيها. وبوسعنا تحقيب مراحل التحديث في فترات، تستغرق كل

واحدة عدة عقود زمنية، تطول او تقصر، حسب طبيعة المتغيرات، والاستجابة والتحدي التاريخي للمجتمع، وأشكال التعاطي مع الماضي، ومع الآخر المختلف.

ويمكن ايجاز الحديث عن هذه المراحل فيما يلي:

المرحلة الاولى: الإكتشاف والإقتباس والتقليد(١٨٢٠-١٨٧٨)

في هذه المرحلة اكتشف الايرانيون الاصلاحات و"التنظيمات " العثمانية، و"اصلاحات " محمد علي باشا في مصر، فعملوا على استعارتها ومحاكاتها. ودشنت هذه المرحلة باصلاحات ولي العهد عباس ميرزا، ومساعيه في تحديث الجيش، وابتعاث الطلاب الى اوروبا، وتعاون وزيره قائم مقام فراهاني معه، ثم محاولات امير كبير البالغة الأهمية في تحديث النظم الادارية، والمالية والعسكرية، والتعليمية في الدولة القاجارية. وبلغت المرحلة الاولى ختامها بإقصاء سبهسالار من الوزارة. وكان الميرزا حسين خان القزويني الملقب بمشير الدولة ثم سبهسالار ولد في ١٨٢٥م وبعد عزله من رئاسة الوزراء اصبح واليا لكيلان، ثم وزيرا للخارجية لفترة قصيرة، وأخيرا واليا على خراسان. الى وفاته فيها عام ١٨٨٠م.

وقد دفع المنحى الاصلاحي لدى ناصر الدين شاه ان يبحث عن بديل لأميركبير، فعثر على سبهسالار الذي كان ابوه من الشخصيات المرتبطة بالبلاط، تقلد الوزارة، وترعرع في جهاز امير كبير، الذي بعثه سفيرا لايران في الهند، ثم تفليس. وسبهسالار من اوائل خريجي دار الفنون ، أرسله أبوه بمعية أخيه الى فرنسا ، وعمل لمدة ثلاثة عشر عاما في تركيا، وتعلم التركية الاسطنبولية، وتأثر كثيرا بافكار الاصلاحيين الاتراك الذين كانوا من اصدقائه المقربين . وحينما سافر ناصر الدين الى العتبات المقدسة في العراق ١٨٧٠، استقبله سبهسالار واستضافه، باعتباره سفيرا لايران في الدولة العثمانية، فنال رضا الشاه واعجابه، وجلبه معه الى طهران، واستوزره

للعدل اولا، ثم الحرب، وخلع عليه لقب سبهسالار، اي "امير الجيش". واخيرا تبوّأ رئاسة الوزارة في ١٨٧١م.

كان سبهسالار تحديثيا، يسعى لإحداث اصلاحات شاملة في البلاد، لم يضطهد خصومه، مثلما فعل امير كبير. ومن فرط اعجابه بالمعارف والآداب والفنون والحريات والحقوق في اوروبا روج الموسيقا الغربية، وأسس" دار الشورى الكبرى". وفسح المجال لصدور الصحافة، وأنشأ معاهد لتعليم المعارف الجديدة، ومنح الصحف الحرية بتقويم ونقد الحكومة، مما أثار حفيظة رجال البلاط وبعض رجال الدين، فوصف ملا علي كني كلمة الحرية التي يدعو لها سبهسالار بأنها قبيحة (كلمه قبيحه ازادي).

وبمرور الأيام تزايدت الاصوات المعارضة له، وتكاثر خصومه، من رجال البلاط، الذين فقدوا أهم مخصصاتهم وامتيازاتهم، بعد ان أراد مساواتهم بكافة المواطنين امام القانون. وكذلك بعض رجال الدين، إثر محاولاته تأسيس محاكم مدنية، والتخلص من العقوبات البدنية، كالجلد وبتر الاعضاء، ودعوته الصريحة للحرية، فأفتى بعضهم بضرورة اقصاء سبهسالار، وهددوا ناصر الدين ان لم يعزله بترك ايران.

تعاقد مع رجل الاعمال الانجليزي رويتر، كيما يؤسس شبكة للسكك الحديدية والطرق في البلاد، وغير ذلك من البنى التحتية، غير انه واجه معارضة شديدة، ولم يدعمه احد سوى ناصر الدين. واتسعت رقعة معارضيه وضجوا بالشكوى من اصلاحاته، وتحريض ناصر الدين شاه عليه، حتى تحصن رجال البلاط ضده، وهددوا بأنهم لاينتهون من تحصنهم مالم يقصيه الشاه. وبلغت مواقف خصوم سبهسالار الى الحد الذي أفتى احد رجال الدين بوجوب قتله. فرضخ ناصر الدين في خاتمة المطاف وعزله، بالرغم من انه لم يلبث في رئاسة الوزراء سوى سنتين.(١٠)

المرحلة الثانية: انبعاث الأنا ومناهضة الإستبداد (١٨٧٨-١٩٠٦)

تستوعب هذه المرحلة النصف الثاني من حكم ناصر الدين شاه الى ثورة المشروطة في (١٩٠٦). سادت فيها الدعوة الى اشتراع دستور لعمل الدولة، والاهتمام بالتنمية الاقتصادية والثقافية، والدعوة للخروج من نفق التخلف. وشدد مجموعة من الكتاب على استلهام النظام السياسي الحديث في اوروبا، وضرورة الاستناد الى الشعب كمصدر لمشروعية السلطة. وشجبوا الاستبداد، وكافة اشكال احتكار السلطات، وعدم الفصل بينها. فقد كتب الميرزا يوسف خان التبريزي، مستشار الدولة (١٨٢٣-١٨٩٥) ان الشعب هو المصدر الوحيد لمشروعية السلطة، وهو اول ايراني يطالب بتدوين دستور، وملكية دستورية، أو سلطنة مشروطة، حسبما يقول فريدون آدميت.(١١)

وكان مستشار الدولة أحد السياسيين المعروفين في العصر القاجاري، واصبح وزيرا لفترة وسفيرا لايران في روسيا وفرنسا. وقد ترجم اعلان حقوق الانسان من الفرنسية الى الفارسية، وسعى الى دعم تلك الحقوق بما يؤيدها من الكتاب والسنة والسيرة. كما أصدر رسالة بعنوان كلمة واحدة " يك كلمه ". ويقصد بالكلمة الواحدة القانون، وهو يرى انه السبيل الوحيد للنهوض والتقدم.(١٢)

وكان لصوت جمال الدين الافغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ودعوته استجابات واسعة في ايران، فطالما تردد على ايران، وتواصل مع السلطة والبازار ورجال الدين فيها، ففي مايو١٨٨٦ رسا في بوشهر، ولبث هناك الى آب «أغسطس» ١٨٨٦م، فبلغ طهران نهاية تلك السنة عبر شيراز واصفهان، وفي نيسان «ابريل» ١٨٨٧م غادر طهران - بعد ان ضاق به ناصر الدين شاه ذرعا - الى موسكو التي أخلد فيها بضعة أشهر، ومنها ذهب الى سان بطرسبرج بروسيا، فاستقر هناك من شباط «فبراير» ١٨٨٨م الى منتصف عام ١٨٨٩م، ومنها سافر الى ميونخ بألمانيا ثم عاد الى روسيا في نفس العام، وعاد الى

طهران مرة أخرى في أواخر هذا العام، بناءً على دعوة من ناصر الدين شاه، وبعد عدة أشهر تبدلت الأجواء في طهران وحدس الأفغاني وقيعة ناصر الدين به، فتحصن بمقام شاه عبد العظيم الحسني في تموز «يوليو» ١٨٩٠م، ولبث فيه حتى طرد منه في كانون الثاني «يناير»١٨٩١م، وجرى تهجيره بطريقة شنيعة قاسية الى العراق مروراً بكرمنشاه، فانتهى الى بغداد في آذار «مارس» ١٨٩١م ومنع من زيارة العتبات المقدسة في العراق، واستقر بالبصرة الى صيف ١٨٩١م، ومنها شخص الى لندن التي أقام فيها الى مطلع صيف ١٨٩٢م، وجهر بصوته ضد فساد ناصر الدين شاه واستبداده، فسعى ناصر الدين شاه الى السلطان عبد الحميد كيما يدعوه الى العاصمة العثمانية، فدعاه عبد الحميد، ورغب اليه ان يساعده في مشروع «الجامعة الاسلامية»، التي هي احد مرتكزات مشروع الأفغاني الاحيائي، فنزل على رغبة السلطان ووصل الاستانة صيف ١٨٩٢م، وقطن فيها مرغما في المحبس «الذهبي» تحت أعين السلطان الى وفاته ٩ اذار «مارس»١٨٩٧م .[١٣] وحيثما ذهب الافغاني لايفتأ عن مناهضة الاستبداد، وتقويض مفاهيم وشعارات السلطات الشمولية المطلقة، وتزييف دعاوي السلاطين والخلفاء، وطالما ندد برجال الدين الذين ينفرون الناس من الاسلام، وحث على تطوير النظام التعليمي في الحواضر العلمية التقليدية، والتخلص من الأساليب العقيمة في الدراسة، وتحديث المقررات التعليمية المتعارفة.

وفي عام ١٨٩٠ اصدر الميرزا محمد حسن الشيرازي، من سامراء في العراق، فتواه الشهيرة بتحريم التنباك، من اجل إلغاء الامتياز الممنوح من حكومة ناصر الدين شاه الى شركة رجي البريطانية، لانحصار كل مايتعلق بزراعة وصناعة التبوغ فيها، وحرمت مايقارب المئتي الف مواطن من ارزاقهم، ممن كانوا يعملون في هذا المجال. وبعد صدور الفتوى مباشرة انهار الامتياز الممنوح للشركة، ورضخ ناصر الدين شاه لسطوة الفتوى، عندما أصاب الشلل فاعلية كل المرافق المتصلة بزراعة وتصنيع التبوغ.

وكانت هذه الفتوى اختبارا مدهشا لتأثير المرجعية الدينية العليا في المجتمع، والمكانة السامية لكلمتها في حياة الناس، وهيمنتها على مشاعر الأتباع وعواطفهم وأرواحهم وعقولهم. وهي تؤشر الى عمق وعي الأنا لذاتها، وقدراتها المخبوءة في مقاومة الاستبداد والاستعمار. ولم تتقوض مكانة المرجعية الدينية في ايران أو تتداعى وتضمحل، وانما تكرست وتعزز دورها بمرور الايام.

المرحلة الثالثة: المشروطة أو الدستورية (١٩٠٦-١٩٢٥)

استفاق وعي النخبة الايرانية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على ان غياب القانون، وتفشي الاستبداد والملكية المطلقة، غير المقيدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط، الذي يرزح في اغلاله المجتمع الايراني.

وكان للمذكرات والانطباعات التي دونها المسافرون والرحالة والطلاب والبعثات الدبلوماسية الايرانية الى اوروبا، تأثير بالغ في ادراك الدور، الذي يلعبه الدستور في الحد من السلطة، والتداول السلمي لها، من خلال الفصل بين السلطات الثلاث، والتوكؤ على الشعب كمصدر للمشروعية، ومراقبة تنفيذ القانون.

حين نراجع الكتابات المدونة في تلك الفترة، نجدها تشترك في الدعوة لإشتراع القانون، والالتزام بتطبيقه، وهو ما نطالعه في مقالات الصحف والمجلات، والرسائل والكتب، وأدبيات الرحلات والاسفار، والنصوص المترجمة الى الفارسية. وسبقت صحيفة "اختر" الايرانية الصادرة في اسطنبول في القرن التاسع عشر سواها، في طرح مسألة القانون، والتشديد على ضرورة ترويج ثقافة دستورية بين الناس، وتوعيتهم بأن مشكلات حياتهم ناجمة عن عدم وجود دستور، وعدم تنظيم السلطات وحدودها ومجالاتها في قانون. ولما كانت هذه المسألة من اهم مشاغل النخبة وقتئذ، اصدر ميرزا ملكم خان ناظم الدولة (١٨٣٣-١٩٠٨) صحيفة في لندن تحت عنوان" قانون" تمحور اهتمامه فيها على ضرورة سن القوانين، وان السبيل الوحيد لنهوض ايران هو

القضاء على الاستبداد، واقامة حكومة تعمل في اطار قانون. واستوحى ملكم خان تصوراته بشأن القانون من مطالعاته لآثار مفكري الثورة الفرنسية، واوغست كنت، والفيلسوف الانجليزي جون استيوارت مل. وقد شدد في رسالته المعروفة بـ "مكتوبات" على هذه المسألة، واعتبرها السبب الرئيسي لكافة اشكال التخلف.[١٤]

كذلك ربط ميرزا عبد الرحيم طالب اوف التبريزي (١٨٣٤-١٩١١) تخلف ايران بغياب القانون، ففي كتابه (سياست طالبي) الذي صاغه على شكل حوار بين شخصين "ميرزا عبد الله وميرزا صادق" يرمزان الى المثقف المستنير في عصره، ويبحثان عن تفسير موضوعي علمي لانحطاط المجتمع، يتفقان في خاتمة المطاف على رأي واحد، يتلخص في ان (علة العلل لانحطاط ايران هي كلمة واحدة، وهذه الكلمة ليست سوى القانون).[١٥] ولاتختلف هذه الرؤية عن رؤية ملكم خان، او رؤية مستشار الدولة في رسالته كلمة واحدة (يك كلمه) الذي كان فيها سباقا في دعوته لصياغة الدستور، وهكذا في مقالاته في صحيفة "اختر".

وسادت كتابات النخبة الايرانية في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية او الدستورية "حكومت قانوني"، والحرية "حريت"، والنظام البرلماني "نظام برلماني"، "دار الشورى "مشورت خانه"، او"هاوس كامن" house common.

وانعكست اصداء هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الاصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور، فمثلا يدعو السيد جمال الدين الاصفهاني، احد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: (ايها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون

حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لابد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم ان ليس هناك معصية في الدين والشريعة اعظم من مخالفة القانون.....).[١٦]

كذلك استوعب الوعي الدستوري الايراني مجموعة تشريعات وقوانين دستورية ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الاصلية الى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي" طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الانسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني الى الفارسية ايضا.[١٧]

ساهمت أنشطة ومساعي وكتابات النخبة الفاعلة بإيجاد ارضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الايراني، بعد ان جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من اهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وانما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطلبية الاولى في حياة المواطن الايراني. ووجد جماعة من الفقهاء ان الظروف الاجتماعية والسياسية ممهدة، لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في اطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولايختصر كل شئ بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: الشيخ فضل الله النوري، (١٨٣٥-١٩٠٩)، الذي قضى فيما بعد شهيدا، بعد ان تحول الى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضد من الشريعة الاسلامية، والسيد محمد الطباطبائي، والسيد عبد الله البهبهاني.

اما في الحوزة العلمية في النجف، فجرى اصطفاف آخر، اذ انشطر موقف المرجعية، فتبنى الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، وتبعا له تلميذة الميرزا محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفا مؤيدا وداعما للمشروطة، فيما ذهب السيد محمد كاظم اليزدي الى تأييد الشيخ فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة.

وتضاربت الآراء والفتاوي في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص احد الفقهاء في فتواه، على ان (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور).[١٨] يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين بن الميرزا خليل في فتواهم: (نعلن حكم الله الى كافة الشعب الايراني، ان بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان، ارواحنا فداه. وأدنى معارضة او تهاون في ذلك، انما هو كمحاربته وخذلانه. اعاذ الله المسلمين من ذلك، انشاء الله).[١٩]

وتؤشر لحظة المشروطة الى منعطف حاد في تحديث النظام السياسي عند المسلمين، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة المدنية، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة. وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين الى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الايراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراح تفسيرات وتبريرات تستند الى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من اجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما سادت الدعوة لتقنين عمل السلطة، ونادى بها معظم النخبة، قبل المشروطة، الى ان امتد التثقيف عليها الى عامة المجتمع. انقسم الناس تبعا للإنقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة ١٩٠٦، وباتت قضية المشروطة هاجسا نخبويا وجماهيريا شاملا، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة

والحديث عنه، اثباتا أو نفيا. وصدرت الكثير من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة، لمعالجة هذه القضية.

ويمكن القول ان أخطر رسالتين صدرتا خلال هذه الضجة، وعبرتا بوضوح لالبس فيه عن الموقف المندد والرافض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: "تذكرة الجاهل وإرشاد الغافل "للشيخ فضل الله النوري، المطبوع سنة ١٩٠٨ اي قبل مقتله بسنة، و"تنبيه الأمة وتنزيه الملة" للشيخ محمد حسين النائيني، المطبوع سنة ١٩٠٩. ويبدو من عنوان الأخير لرسالته، انه يشير الى عنوان رسالة النوري، وينفي حكمها على دعاة المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم "جاهلين....غافلين". ويصرح النوري في رسالته بنبذ الدعوة للمساواة بين المواطنين، ويستخدم لغة حادة، مشبعة بالاتهام، والأحكام القاسية، في التدوين. فمثلا يقول (ياعديم الشرف، ياعديم الضمير! صاحب الشريعة منحك شرفا وامتيازا، لأنك انتحلت الاسلام، وانت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب ان نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف قدره)[٢٠]. ولم تنتشر بنحو واسع رسالة النوري، ولم يمتد حضورها خارج زمانها، بينما اشتهرت رسالة النائيني "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" وتنوعت الإحالات المرجعية عليها، وأصبحت من أهم النصوص المؤسسة في الفكر السياسي الاسلامي الحديث. وكتب عنها وتداولها مجموعة من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك الى الاسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائيني في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الاحكام المتسرعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه لثقافة عصره، فيما يتصل بأثر الاستبداد والحكومات الشمولية في انحطاط البلدان، ورؤيته المدنية للدولة، وقيام نظمها وتدبيراتها على ماراكمته الخبرة البشرية، والتفكير خارج المدونة الفقهية في قضايا الدستور، وضرورة وجود برلمان، وانتخابات برلمانية، وبيان مهام البرلمان في صياغة القوانين، والحرية، والمساواة بين المواطنين، والعدل.

يتلخص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على اساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في اطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من اوائل من استخدم، تعبيرات الدولة المشروطة" دولت مشروطه" والإدارة المشروطة "اداره مشروطه" في كتاباته في القرن التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتاب العثمانيين في ذلك العصر، بتوصيفات من قبيل: " مقيدة" و"معتدلة" و"محدودة". والقيد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطر بحدود، اي بشروط.

ويعتقد الدكتور عبد الهادي الحائري ان هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سبهسالار سنة ١٨٦٨ حين كان سفيرا لايران في الامبراطورية العثمانية، اذ وردت هذه الكلمة في بعض التقارير التى اعدها ساعتئذ.[٢١]

المرحلة الرابعة: المحاكاة الشكلية للغرب (١٩٢٥-١٩٤٥)

تبدأ هذه المرحلة بنهاية العصر القاجاري، وتولي رضا شاه (١٩٢٥-١٩٤١) للسلطة، وباستلامه للسلطة انخرطت ايران في حقبة جديدة من تاريخها، واتخذ مسار التحديث فيها نهجا مغايرا، بعد ان انصب اهتمام رضا شاه على بناء دولة شديدة المركزية، سعى فيها الى استعارة نموذج التمدن الغربي في الآداب والفنون والادارة والتعليم والتصنيع، والعمل على تشكيل البنية الاقتصادية التحتية للدولة. وانفتحت ايران في عصره على اوروبا، ثم على الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وتعززت علاقة الشاه بالجمهورية الجديدة التي أسسها اتاتورك على انقاض الخلافة العثمانية في تركيا، وكان رضا خان شديد الاعجاب باسلوب مصطفى كمال اتاتورك في التحديث، فعمل على تقليده، والاهتمام بإقتباس اساليبه ومقرراته وفرضها على المجتمع الايراني، من قبيل تغيير التقويم من الهجري القمري الى الهجري الشمسي،

الذي وضعه الشاعر عمر الخيام في وقت متأخر، وحظر الحجاب، وخلعه بالقسر والإكراه، وملاحقة رجال الدين، ومنعهم من ارتداء العمامة واللباس الموروث الخاص برجال المؤسسة الدينية، ولم يستثن من ذلك إلاّ من بلغ درجة الاجتهاد، وحصل على اجازة بذلك من احد المراجع المعروفين. وبعد تغلغل الدولة وهيمنتها على مرافق الحياة العامة، وتدخلها فيما هو خاص وشخصي، ضاق فضاء الحرية، واختنق الاجتماع الايراني، وضاق ذرعا بالمعاناة الشكلية الزائفة للغرب، واستنساخ ماهو شكلي من تجربة اتاتورك.[٢٢]

وظهرت في هذه المرحلة نزعة قومية تعصبية، تدعو للعودة الى ماضي ايران قبل الاسلام، وتعتبر الاسلام دخيلا على ايران، وترى في العرب الفاتحين مستعمرين قضوا على حضارة البلاد، ودمروا التمدن الايراني العريق. وتبدو هذه النزعة بوضوح في آثار احمد كسروي وصادق هدايت، وغيرهما.[٢٣]

واحمد كسروي (١٨٩٠- ١٩٤٥) كان احد رجال الدين في اذربايجان، وهو كاتب غزير الانتاج، وكتاباته من ابرز عناوين الضجة في هذه المرحلة، قاد حملة نقد واسعة للمعتقدات الشيعية، واهتم بإحياء ميراث ايران العتيق.

اصدر كسروي تسعة وتسعين عددا من مجلة "بيمان" وخمسة وعشرين عددا من "برجم" وصنف سبعين كتابا، نشرت اغلبها في عقدي الثلاثينيات والاربعينيات. تمحورت آثاره حول التاريخ، والأدب الفارسي والآذربايجاني، والحياة الاجتماعية، والمعتقدات الشيعية.

كتب "بيرامون اسلام" وادعا انه لم يبق من الاسلام شئ في زماننا، وليس هناك سوى الحضارة الغربية في هذا العصر. وألف" شيعيكري" الذي ترجم تحت عنوان الشيعة والتشيع في عام ١٩٤٣، هاجم فيه المعتقدات الشيعية. طرح ما اسماه "باكديني" أي الدين الطاهر، ادعى انه جمع فيها مشتركات الاديان، كان متأثرا

بالنزعة العلمية للقرن التاسع عشر. وقتل في المحكمة على يد فدائيان الاسلام سنة ١٩٤٥، بعد صدور فتاوى بقتله.

وبسبب القسوة البالغة لنظام رضا شاه، ومصادرته للحريات، مضافا الى آثار الحرب العالمية الثانية على ايران، لانعثر في هذه المرحلة على مكاسب فكرية أو أدبية أو فنية مميزة، خارج نفوذ الحكومة ومؤسساتها.

اندلاع الحرب العالمية الثانية، قضى على حكومة رضا شاه، التي سعت لإحتكار كل شيء، وأصرت على فرض نمط زائف للتحديث، تمحور حول اقتباس الأشكال والمظاهر، وعمل على طمس الرموز الدينية والتقاليد الثقافية المتوارثة، في اللباس والأزياء وغير ذلك. لكن ذلك التحديث الشكلي اصطدم بممانعة اجتماعية، ومقاومة ثقافية ودينية جريئة، فأفضى في النهاية الى تجذير الرموز والشعائر والمراسم والتقاليد الثقافية، وتعذر عليه محوها.

المرحلة الخامسة: الدين كايديولوجيا للثورة أو لاهوت التحرير(١٩٤٥-١٩٧٩)

كان انتهاء الحرب العالمية الثانية ايذانا بتدشين محطة هامة في مسار حركة التحديث في ايران، تنامت فيها فاعلية الافكار والتيارات السياسية والاتجاهات الايديولوجية المتنوعة، ونشطت الحلقات النقاشية، وتطور الحراك الثقافي، وانبعثت طائفة من التساؤلات اللاهوتية، والرؤى الدينية التي تخطت التفكير التقليدي .

في هذه المرحلة واصل محمد رضا شاه جلوسه على العرش خلفا لوالده (١٩٤١-١٩٧٩)، حتى خروجه من ايران. لم يتحرر محمد رضا من النهج الشمولي الاستبدادي، الذي اختطه سلفه، ولم يتمكن من تشييد نظام سياسي مرن ومنفتح، تتسع فيه مساحة مشاركة المجتمع في السلطة، وبالرغم من الترقيعات التحديثية الاقتصادية، خاصة مشروع الاصلاح الزراعي الذي أطلقه مطلع الستينات من القرن

العشرين، غير انه فشل في كسب ود النخبة، فضلا عن الجماهير، التي كانت تدين بالولاء والطاعة للمرجعيات الدينية.

اهتم الشاه بالتبشير بأيديولوجيا تعصبية، تبتني على مركزية ايرانية، تبشر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوام الأوائل، ممن أشادوا التمدن الايراني، وبذل جهودا واسعة من اجل احياء الرموز والميثيولوجيا الفهلوية العتيقة. واتسم نظامه بطابع استعلائي غارق بالمحاكاة الشكلية للغرب، وحالة نرجسية حادة منكفئة على ذاتها، واضطهاد وقمع جهاز الأمن" السافاك" المعارضين له، وخنق الاصوات الحرة الجريئة في المجتمع، مضافا الى استبعاد محمد رضا لرئيس الوزراء محمد مصدق، المعروف بتبنيه للقضايا الوطنية. كل ذلك عمل على منع المواطنين من المشاركة السياسية، ولم يذك شعورهم بالحماس لأية مبادرة من قبل السلطة، فانعزل النظام بالتدريج، واتسعت الهوة، بين النظام والمجتمع، بمرور الزمن، وافضت الى ان يجد الشاه محمد رضا نفسه ونظامه غريبا في بلده، بعد طغيان الغضب الجماهيري، وتفجر الثورة الاسلامية، واضطراره للخروج قبيل انتصارها.[٢٤]

ان تعسف رضا شاه ومن ثم خلفه محمد رضا في فرض النموذج الغربي قسرا على المجتمع الايراني، ولجوءه الى العنف احيانا في ذلك، كما في خلع زي رجال الدين، واكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، في عصر الأب، وتدابر الإبن والأب مع الميراث الاسلامي لايران، واصرًا على استدعاء الذاكرة الغارقة في التأريخ، ومختلف المفاهيم والاشارات والرموز والعناصر المكونة لها، بغية القطع مع السياقات الاسلامية والماضي القريب للمجتمع الايراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء الى الاسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي انجزها الايرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة[٢٥]، وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقفين في دعوة لتأصيل "الهوية" و"الذاتية" أو العودة الى الذات، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الايرانية، وبلغ النقد حد الاتهام بالخيانة للمثقفين المنبهرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة

ثقافته ونمط تمدنه[٢٦]. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، ترتكز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، تستقي مشروعية الاحتجاج والثورة على النظام القائم، من العقيدة والشريعة. وأسرفت بعض الحركات في تأويلها للنص فاختزلته في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

أسس الدكتور محمد نخشب (١٩٢٣-١٩٧٦) بمعية حسين راضي نهضة الموحدين الاشتراكيين "نهضت خدابرستان سوسياليست"، وهم جماعة من الشباب المتدينين ذوي نزعة اشتراكية، وانصب اهتمام نخشب وجماعته على الابعاد الاخلاقية والانسانية في الدين، وعمل على انتاج قراءة اسقاطية للنص والماضي والتراث، فخلع عليه صورة اشتراكية، وكان يحسب ان الاشتراكية الانسانية العملية تجسدت في صدر الاسلام، اما الاشتراكية الاوروبية فهي اشتراكية خيالية.

انجز عدة آثار، وهي: الانسان المادي، صراع الكنيسة والمادية، ماهو الحزب، قاموس المصطلحات الاجتماعية، ايران على اعتاب تحول كبير، ونشرها في الاربعينيات والخمسينيات.

وكان يقيم اجتماعا اسبوعيا في منزله، يحضره الكثير من الشباب، الذين اصبحوا من الفاعلين الناشطين سياسيا وثقافيا واجتماعيا فيما بعد، منهم الدكتور ابراهيم يزدي وزير الخارجية في أول حكومة بعد الثورة.

تعرضت هذه الجماعة الى عدة انشقاقات واندماجات بأحزاب ومجموعات اخرى، وارتبط بها بعض رجال الدين الشباب. لجأت نتيجة للصراعات الداخلية وضغوطات السلطة الى تغيير اسمها الى: جمعية حرية الشعب الايراني "جمعيت ازادي مردم ايران"، واصدرت نشرة تحت عنوان "مردم ايران" اي الشعب الايراني، وأسس كاظم سامي وعلي شريعتي في مشهد فرعا للجمعية . دافعت عن محمد مصدق ومواقفه الوطنية، وانضمت الى نهضة المقاومة الوطنية "نهضت مقاومت ملي"

بعد الانقلاب عليه، واستبدلت اسمها الى حزب شعب ايران "حزب مردم ايران" بقيادة نخشب، الذي سجن، ثم سافر الى الولايات المتحدة، وعمل هناك في الامم المتحدة، واصبح رئيسا لفرع نهضة الحرية "نهضت ازادي" في امريكا، وظل يدافع عن افكاره الدينية. توفي في الولايات المتحدة عام ١٩٧٦م.

تأثر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الاسلام الدكتور علي شريعتي (١٩٢٣-١٩٧٧) في بداية حياته، فترجم كتاب ابوذر الغفاري لعبد الحميد جودة السحار، تحت عنوان ابو ذر الموحد الاشتراكي "ابوذر، خدابرست سوسياليست".[٢٧]

وكان علي شريعتي من ابرز دعاة القراءة الايديولوجية النضالية للإسلام، ذلك انه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين، وأنين المعذبين. وانصب اهتمامه، وتمحورت جهوده على تأويل النص تأويلا ثوريا، وملاحقة والتقاط مواقف المعارضين والثوار في التاريخ الاسلامي، وتمجيد ذكراهم، والاشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثلين الحقيقيين للدين والانسان في الاسلام، والتهكم على سواهم، أو الإنتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم، فمثلا يكرر ان مكانة ابي ذر الغفاري أهم، وأثره أعظم في تاريخ الاسلام، من الفيلسوف ابن سينا[٢٨]. تلاحم في شخصية شريعتي المثقف والداعية والمناضل، وذابت الحدود في وجدانه بين النموذجين، بل أمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، وتحولت الثقافة الى أيديولوجيا، وظل ابرز مشاغله "أدلجة الدين والمجتمع". يقول شريعتي: (سألني أحد رفاق الدرب: ماهو برأيك أهم حدث وأسمى انجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، وهو تحويل الاسلام من ثقافة الى أيديولوجيا).[٢٩] ماالذي يقصده

بالأيديولوجيا ؟ وهل يستطيع ان يحتفظ بموقفه المعرفي كباحث ومثقف، في الوقت نفسه الذي يوسع دائرة الأيديولوجيا، لتشمل الدين والثقافة والمجتمع؟!

قبل الاشارة الى ذلك نقتبس نصا مطولا من آثاره، يضيء هذا المفهوم، ويحدد ملامحه في وعيه. يكتب شريعتي: (الإيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة عقيدة. وهي بالمعنى الاصطلاحي، رؤية ووعي خاصين يتوفر عليهما الإنسان فيما يتصل بنفسه، ومكانته الطبقية، ومنزلته الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدره العالمي والتاريخي، وفئته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي المسوّغة لهذه الأمور، والتي ترسم له مسؤولياته، وحلوله، وتوجهاته، ومواقفه، ومبادئه، وأحكامه، وتدفعه بالتالي إلى الإيمان بأخلاق وسلوك ومنظومة قيم خاصة، فعلى أساس رؤيتك الكونية، وابتناءً على نمط "علم الاجتماع" و"علم الإنسان" و"فلسفة التاريخ" الذي تحمله، يمكن تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي علاقتك بنفسك، وبالآخرين، وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب فعله؟ أي مجتمع يتعين بناؤه، وكيف يتوجب تغيير نظام اجتماعي بشكل نموذجي، وما هي مسؤولية كل فرد حيال المجموع؟ وما هي صراعاته، وأواصره، وأشواقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومرتكزاته العقيدية، وقيمه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما هي طبيعة الإنسان وهويته الاجتماعية؟ وعلى هذا فالإيديولوجيا هي عقيدة تحدد الاتجاه الاجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسر نظامه القيمي والاجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعادها، وتجيب عن الأسئلة: "كيف تكون؟" و"ماذا تفعل؟" و"ماذا ينبغي فعله" و"كيف يجب ان نكون؟").[٣٠]

لكن ما هي حدود الأيديولوجيا؟ وما هي علاقتها بالعلوم والمعرفة التقنية؟ يجيب شريعتي: (الايديولوجيا تهدي للانسان ماتمنحه له الامكانات التقنية تماما. ما التقنية الا مجموعة الجهود الانسانية الرامية الى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها

وجبرها، وفرض احتياجاتنا عليها. الايديولوجيا تقنية يستعين الانسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب مايشاء).[٣١]

ويتداخل مفهوما التقنية والأيديولوجيا لديه، بنحو تصبح (التقنية عبارة عن فرض ارادة الانسان على قوانين الطبيعة، أو هي استخدام العلم من قبل الارادة الانسانية الواعية، للوصول الى مبتغاه. العلم هو مسعى انساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطويع الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وفقا لهذا التعريف تكون الأيديولوجيا بالمعنى الأخص للكلمة، تقنية بالمعنى الأعم للكلمة).[٣٢]

ويبدو ان الهموم النضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعية للاسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الاسلام "من ثقافة الى أيديولوجيا". وربما تأثر شريعتي بإطروحات جماعة لاهوت التحرير، ودعواتهم لتحويل الدين الى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيدا عن مشاغل اللاهوت الكلاسيكي.

ومما لا ريب فيه ان هيمنة الأيديولوجيا على وعي الباحث والمثقف، تحول بينه وبين الوصول الى نتائج علمية، اكثر موضوعية وحيادا في تفكيره وبحثه. ذلك ان الايديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائما الى مواقف ونتائج محددة سلفا، باعتبار التفكير الايديولوجي يسعى الى تغيير العالم لا تفسيره. وينشغل انصار الايديولوجيا في سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك ينددون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الاسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مقلد مغلق. وتكمن المفارقة في ان شريعتي الذي أعلن عن

مطمحه في الانتقال بالاسلام "من ثقافة الى ايديولوجيا" نعثر في كتاباته على نزعة تفكير ناقدة، وأحيانا حرة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو الى اصلاح الفكر الاسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذر على الايديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض ان مثقفا كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي الالتباس بين الشخصية الايديولوجية للداعية، وشخصية المثقف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبسا بين شفافية الفنان الرومانسي، وبين احلام وتطلعات المناضل.(٣٣)

وتورط شريعتي تارة بتفسير ماركسي لبعض الآيات ، فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني، فيما انشغل بتأويل وجودي للاسلام تارة اخرى، فمثلا قدم تحليلا يبتني على الصراع الطبقي في قصة ابني آدم بين هابيل وقابيل، فاعتبر (قابيل ممثلا للنظام الزراعي والملكية الخاصة والفردية، بينما هابيل يمثل العصر الرعوي والاشتراكية الاولية قبل الملكية).(٣٤)

وهكذا فسر الكثير من الصراعات الاعتقادية والثقافية والسياسية والاجتماعية، تفسيرا طبقيا اقتصاديا، فهو يرى أن (الثورة الحتمية المستقبلية تعتمد على التناقض الديالكتيكي، الذي بدأ بالمعركة بين هابيل وقابيل، وهي تجري على الدوام في كافة المجتمعات بين النظام الحاكم والمحكوم، وانتصار العدالة والقسط والحقيقة هو المصير الحتمي للتاريخ).(٣٥) وخلص الى ان كافة العقائد و(المذاهب الحاكمة في التاريخ، انما هي دائما وبلا استثناء تمثل الطبقة الحاكمة).(٣٦)

وتحيل الظواهر الاجتماعية لدى شريعتي الى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي يعبران عن التوحيد

والشرك الاعتقادي (والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد).[٣٧] وهكذا (الشرك الاجتماعي انما هو انعكاس للشرك الالهي).[٣٨]

حذر شريعتي من المثقف الانهزامي المنقطع عن جذوره، المقتلع من عالمه، وذهب الى ان المثقف المستنير، هو من يعمل على تغيير الواقع، وتوعية المجتمع بذاته الحضارية وميراثه. وشبه المستنيرين بالأنبياء، باعتبار طبيعة المهمة العظمى والمسؤولية الاستثنائية المناطة بهم، والتي تتركز حول ايقاظ شعور الناس بذاتهم. وطفق يدين المثقفين المسلمين المعجبين بنماذج التنمية الغربية، ويصفهم بالإغتراب عن الذات، وخسران الهوية، وزعم ان مابعد القومية، والنزعة الانسانية العالمية، أكاذيب كبرى، ينشد من خلالها الغرب محو الهوية الثقافية للشرق.

تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والعودة الى الذات، وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، واعجب بخطاب "المعذبين في الارض"، لفرانتز فانون، وسعى لمحاكاته في كتابه "العودة الى الذات". لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الاسلامية. يكتب شريعتي: (حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة الى جذورنا الثقافية... ان العودة لا تعني اعادة اكتشاف ايران ماقبل الاسلام، وانما تعني العودة الى جذورنا الاسلامية).[٣٩]

وتتكرر في آثار شريعتي مفهومات الاصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى انه خصص للعودة الى الذات احد اهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من اعماله. وطغت في هذه المرحلة فكرة الذاتية والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للاجتماع الايراني.

وكان الدكتور احمد فرديد (١٩١٠- ١٩٩٣) احد ابرز المفكرين الذين كرسوا حياتهم لقضية الهوية واستدعاء المواريث والخصوصيات الحضارية الذاتية، وعرف عنه تبرمه وسخطه على كل ماهو وافد الى البيئة المحلية الايرانية من الغرب، ويوصف فرديد، بأنه مفكر عميق، لكنه صامت، واذا تكلم فهو مبهم، ولا يدون أفكاره، ولذلك يعرف بـ"الفيلسوف الشفاهي". وقد كان له دور رائد في تعليم الفلسفة الألمانية في ايران، واعتناق آراء هايدغر، وتشغيل بعض مقولاته في المجال التداولي الايراني، وعرف عنه تطبيقاته لنظريات هايدغر في دراسة الحضارة الغربية، وآثارها السلبية خارج محيطها الخاص، فمثلما يعتقد هايدغر بأن (كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، فيما تقذف بما سواها إلى الهامش). ويرى فرديد أيضا بأن (الغربيين أضاعوا الله، واستبدلوه بإله آخر، هو النفس المادية، أو النفس الأمارة بالسوء). كما يؤكد ان للبشر ثلاثة أبعاد: الأول علمي، والثاني فلسفي، والثالث معنوي، ومع ان (الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، لكن الثالث ظل غائبا وباهتا، بشكل فاضح).

يحذر أحمد فرديد من مخاطر شيوع حضارة الغرب في عالمنا، ويدعو الى تجاوز التغريب ومخاطره، باكتشاف ذات الغرب، أي ان نكون غربيين، لا بمعنى الاغتراب عن الذات، وانما بمعنى المعرفة الدقيقة بالغرب، والنفوذ الى كنه الفلسفة والانطولوجيا الغربية، لأن معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات.[٤٠]

نحت فرديد مصطلحات تتضمن توصيفات، ذات دلالات هجائية، مشبعة باحكام سلبية بالغة الرفض لمحاولات التعاطي مع الفكر الغربي، فهو يعبر عن انفتاح المسلمين على المعارف اليونانية، بتعبير "يونان زدكي" بمعنى الوباء اليوناني، او الاصابة باليونانية، او التسمم باليونانية، وهكذا يسمي ماجاء من الغرب وآثاره في عالمنا بـ"غرب زدكي" وهو كالمصطلح السابق يشير الى: الوباء الغربي، او الاصابة بالغرب، او التسمم بالغرب.

ويتعرض فرديد وتلامذته ومريديه الى نقد حاد من الاصلاحيين الايرانيين اليوم، فهو يوصف بأنه" فيلسوف ضد الفلسفة" حسب داريوش آشوري، وهو منظر القراءة الفاشستية للدين، حسب عبدالكريم سروش. ورجل النظام في كل زمان، ففي عصر الشاه محمد رضا، منحه النظام فرصة التعبير عن افكاره والتبشير بها ، عبر المحاضرات والدروس الجامعية والخطابات والحلقات النقاشية، بل اشترك في مؤتمر تدوين ايديولوجيا حزب الشاه رستاخيز ((البعث)) سنتي ١٩٧٦-١٩٧٧ ، فكتب مدخل ايديولوجيا هذا الحزب. وبعد الثورة الاسلامية اتيحت له حرية واسعة للتعبير عن افكاره ومقولاته حول: خلاص البشرية من كل طاغوت وطاغوتي، والجهاد ضد الطاغوت، والايمان بالآخرة، وامام العصر والزمان، لمواجهة الغرب والحداثة، والترويج لرؤيا محيي الدين بن عربي، ومفاهيم هايدغر.(٤١)

استعار جلال آل أحمد (١٩٢٣- ١٩٦٩) مفهوم وباء الغرب "غرب زدكي "من فرديد، لكنه صاغه صياغة ايديولوجية، وعبأه بأفكاره، التي استقى شيئا منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الانتاج والماكنة دورا مركزيا في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقا لمعاييرها الخاصة. يعرّف آل أحمد" وباء الغرب" بأنه (مجموعة الاعراض التي تطرأ على حياتنا، في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية، من دون ان يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ، وبدون ان يكون دخولها تدريجيا، يسمح بالاستعداد لها، وانما تداهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هدية الآلة اليكم، أو قل انها الممهد للآلة). ويعرف آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يرى ان كل شيء في عالمنا تدنسه الماكنة، و"يتمكنن"، وعندما يتمكنن يجري تهشيمه ونسفه. ولعل مصدر هذا الفزع هو خيبة الأمل المزدوجة، من الغرب بقناعه الامريكي، الذي اسقط حكومة الدكتور محمد مصدق، واطاح باصلاحاته، التي جسدت بعض احلام جلال آل أحمد والنخبة الايرانية، وخيبة الأمل من الاتحاد

السوفيتي، الذي يرمز للماكنة والسلع الغربية أيضاً، وما يلاحظه آل أحمد من قيم وثقافة وافدة، يفرضها نمط الماكنة والسلعة الآتية من الغرب، وما تمثله الماكنة من مركزية محورية في خلق اشكالية التغريب الحضاري.

كما ان حظر الشاه رضا للحجاب، واكراه رجال الدين على خلع العمامة، واختصار مكاسب الغرب في أزياء النساء، أو قبعة الرجال، اختزن في وجدان آل أحمد وغيره من مواطنيه، عداء كامنا للغرب، مالبث ان انفجر في نزعات نفي واقصاء شمولية، تلفظ كل ما هو غربي.

وعرض آل أحمد آراءه هذه في دراسة كتبها على شكل تقرير الى مجلس اهداف الثقافة الايرانية في وزارة التربية والتعليم، سنة ١٩٦٢، تحت عنوان "غرب زدگي" بمعنى "وباء الغرب". وكان المجلس الذي يضم في عضويته عشرة اشخاص، بضمنهم أحمد فرديد، قد تداول امكانية نشر دراسة آل أحمد، غير انه خلص الى تعذر النشر، بسبب نقده الصريح للنظام، وفضح دوره في تسميم الفضاء الثقافي للمجتمع بوباء الغرب.

أثار كتاب" وباء الغرب" عند صدوره ضجة واسعة بين النخبة في ايران، فقد كان نصا مشتعلا، مضيئا ساطعا. ومالبث هذا الكتاب ان أضحى بعد سنوات من اخطر النصوص لتعبئة الجماهير، وتجييش وتعبئة المجتمع ضد سياسات الشاه المتحالفة مع الغرب. يتحدث الناقد رضا براهني عن اثر هذا الكتاب: ("وباء الغرب" لآل أحمد كان له من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمرة حيال الاستعمار، نفس الدور والأهمية التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وانجلز، في تحديد مهمة البرولتاريا ازاء الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب "معذبو الأرض " لفرانتز فانون، في تعيين مايجب على الشعوب الافريقية فعله قبال الاستعمار الأجنبي، ان "وباء الغرب" أول

رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالة الايرانية الاولى التي اكتسبت قيمة اجتماعية على مستوى عالمي).[٤١]

لعل هذا التقييم ينطوي على مبالغة في بيان أهمية كتاب آل أحمد، لكن وبغض النظر عن القيمة العلمية للكتاب، فانه عمل سجالي، مشبوب بالإثارة، والنقد الآيديولوجي للغرب، انه خطاب تعبوي، وهو اقرب الى الشعر المنثور، منه الى الدراسة الموضوعية. وفي ذلك تكمن أهميته في تحريض الجماهير، وترسيخ عدائها، لكل ما هو غربي. وهو عداء عمل على تثوير الشعب الايراني، الاّ انه بدأ يضمحل في السنوات الاخيرة، عند النخبة الايرانية، التي راحت تنشد صورة بديلة للغرب، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الحضارة الغربية ومعارفها، ليست سوى ماكنة، ثم تهاجم بعنف تلك الماكنة، وتكيل لها ألوان التهم، من دون ان تميز بين الأبعاد المتنوعة للغرب الحديث، وكأن الغرب هو ماكنة وحسب، بينما تتجاهل ما أنجزه الغرب، من علوم طبيعية، وعلوم بحتة، وعلوم انسانية، وآداب، وفنون،...وغير ذلك. ولايصح اختزال أية حضارة في بعد واحد. اما الخلط العشوائي بين العلم، والتكنولوجيا الغربية، من جهة، والوجه الاستعماري للغرب، فهو بحاجة الى مراجعة، وتحليل نقدي، يحررنا من الرؤيا الاطلاقية الشمولية غير الموضوعية. ان خطاب آل أحمد حيال" المكننة"، وأثرها التغريبي في الشرق، ودورها في استئصال صورة الحياة التقليدية، وتدنيسها طهرانية عالمنا، ظل محكوما بعقدة "المكننة" في غير واحد من كتاباته الأخرى، لاسيما كتابه الاثير، الذي نقد فيه النخبة، ووسم مواقفهم بالخيانة، حسبما يشي عنوانه "المستنيرون: خدمات وخيانات". بل تغلغلت هذه الرؤية حتى في كتابه" قشة في الميقات"[٤٢] ايضاً. ذلك ان كل شيء يشير الى الغرب، وسلعه، وعوالمه، صار يستفزه، بحيث تبدو المصابيح، وأضواؤها الساطعة في المشاهد المشرفة، في البيت الحرام والمسجد النبوي، شيئا مثيرا

لمشاعره، لأن تلك المصابيح، المصنوعة والمصممة على طراز غربي، تدنس الفضاء النقي الطاهر، حسب رأيه.[٤٣]

وقد نشطت في هذه المرحلة مجموعة حركات سياسية عملت على تأويل الاسلام تأويلا ماركسيا، أو اشتراكيا، أو ليبراليا، أو كفاحيا ونضاليا، وامتد تأثيرها في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية الى ما بعد انتصار الثورة الاسلامية عام ١٩٧٩.

بالرغم من اختزال هذه الورقة واشاراتها العاجلة لمراحل التحديث وأبرز عناوين الضجة في مسار حركة التحديث الايرانية، لكن تعذر عليها تناول رموزا ومفكرين وفقهاء، كان لهم أثر مميز في تاريخ ايران القريب، لأن مداخلة في مؤتمر ليس بوسعها استيعاب كل ذلك، ونتمنى التحدث عنهم في مناسبات لاحقة.

وتنبغي الاشارة الى ابرز اولئك الاعلام، وهم: ميرزا فتحعلي آخوندزاده (آخوندف) (١٨١٣- ١٨٧٨)، ، ميرزا عبدالحسين آقا خان كرماني (١٨٥٣- ١٨٩٦)، زين العابدين مراغه اي (١٨٣٩- ١٩١١)، عبدالكريم حائري يزدي (١٨٦٠- ١٩٣٦)، حسن المدرس (١٨٦٩- ١٩٣٧)، محمد علي فروغي ذكاء الملك (١٨٧٥- ١٩٤٢)، ميرزا رضاقلي شريعت سنكجلي (١٨٩٠- ١٩٤٣)، صادق هدايت (١٩٠٢-١٩٥١)، مجتبى نواب صفوي (١٩٢٤- ١٩٥٥)، نيما يوشج (١٨٩٥-١٩٥٩)، حسين بروجردي (١٨٧٥- ١٩٦١)، ابو القاسم كاشاني (١٨٨٢- ١٩٦١)، محمد مصدق (١٨٨٢- ١٩٦٧)، فخر الدين شادمان (١٩٠٧- ١٩٦٧)،حسن تقي زاده (١٨٧٨- ١٩٦٩)، مرتضى مطهري (١٩٢٠- ١٩٧٩، محمود طالقاني (١٩١٠- ١٩٧٩)، علي دشتي (١٨٩٤- ١٩٨١)، محمد حسين بهشتي (١٩٢٨- ١٩٨١)، محمد حسين طباطبائي (١٩٠٢-١٩٨١)، كاظم شريعتمداري (١٩٠٣- ١٩٨٦)، محمد تقي شريعتي (١٩٠٧- ١٩٨٧)، علي اكبر حكمي زاده (- ١٩٨٧)، روح الله الخميني (١٩٠٢- ١٩٨٩)،

مهدي بازركان (١٩٠٧- ١٩٩٤)، محمد يدالله سحابي (١٩٠٦- ٢٠٠٢)، حسين علي منتظري (١٩٢١ـ حسين نصر (١٩٣٣-)، وداريوش شايغان (١٩٣٥-).

الهوامش:

(١) بهنام، د. جمشيد . ايرانيان واندیشه تجدد. طهران: فرزان، ١٣٧٥= ١٩٩٦، ص ٢١-٢٣.

(٢) رايت، دنيس. ايرانيان درميان انكليس ها. ترجمة: منوجهر طاهرنيا. طهران: اشتياني، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص ١٥٦

(٣) ناطق، هما. "فرنك وفرنكي مآب".زمان نو (باريس) شماره ١٢(شهريور١٣٦٥= ١٩٨٦).

(٤) نفيسي، سعيد. تاريخ اجتماعي وسياسي ايران در دوره معاصر. طهران: بنياد، ١٣٦٦= ١٩٨٧، ج٢: ص ٢٢٣

(٥) الكاتب هو"مجد الملك"في" رسالة مجدية". انظر: بهنام، د.جمشيد. مصدر سابق.

(٦) بهنام، د. جمشيد. المصدر السابق. ص ٢٥.

(٧) المصدر السابق. ص ٤٧.

(٨) المصدر السابق. ص ٣١.

(٩) من ابرز الايرانيين الذين دونوا مذكراتهم عن رحلتهم الى اوروبا في القرن التاسع عشر:

١- ميرزا ابو طالب"ابو طالب اللندني"(١٧٥٣-١٨٠٦): تنقل في اوروبا لمدة خمس سنوات، وكتب رحلته بعنوان "مسيرطالبي في بلاد افرنجي".

٢- مير عبد اللطيف الشوشتري (١٧٥٨-١٨٠٥):سافر الى الهند وبريطانيا، ودون مشاهداته بعنوان "تحفة العالم".

٣- ميرزا صالح الشيرازي: احد الذين بعثهم عباس ميرزا الى بريطانيا، تحدث عن حياته فيها في "مجموعة سفرنامه هاي ميرزا صالح شيرازي".

٤- ميرزا ابو الحسن خان الشيرازي: سافر الى روسيا ولندن سنة (١٨١٧)، وكتب مذكراته في السفرتين.

٥- رضا قلي ميرزا: حفيد فتح علي شاه، سافر مع اخويه عام ١٨٣٧ الى لندن وتحدث عن مشاهداته واخويه في"سفرنامة رضا قلي ميرزا نايب الايالة". ص٣٤٧-٥٠٠.

٦- ميرزا فتاح خان: اوفده محمد شاه القاجاري بضمن فريق الى النمسا وفرنسا وبريطانيا، سنة ١٨٣٩ فكتب حول رحلته "سفرنامه ميرزا فتاح خان" ص٨٠٤-٩٥١.

٧- فرخان امين الدولة: احد العاملين في البلاط القاجاري، اوفد الى باريس عام ١٨٥٥ للقيام بمهمة حكومية. كتب مذكراته عبد الله السرابي، وهو احد مرافقيه، تحت عنوان "مخزن الوقايع".

٨- محمد علي سياح: كان من رجال الدين، بدأ رحلته سنة ١٨٥٩ الى اوروبا، واستغرقت هذه الرحلة ثمانية عشر عاما، وكتب عن تجربته وحياته فيها "سفرنامة حاج سياح".

٩- محمد علي ميرزاده نائيني المعروف بـ"بيرزاده": كان متصوفا من مريدي الحكيم جلوه، سافر الى اوروبا مرتين، الاولى في ١٨٦٨ والثانية في ١٨٨٥، استغرقت سفرته ثلاث سنوات، زار خلالها ايطاليا وفرنسا وبريطانيا، وتحدث عن سفرته بعد عودته، في "سفرنامه حاجي بيرزاده".

١٠- ميرزا محمد خان سينكي، مجد الملك (١٨٠٩-١٨٧٢): كان سفيرا لايران في روسيا في العصر القاجاري. كتب في عام ١٨٧٠ "كشف الغرايب أو رسالة مجدية".

١١- ميرزا محمد علي معين السلطنة: سافر عام ١٨٩٢ الى روسيا واوروبا وشيكاغو في الولايات المتحدة، وكتب "سفرنامه شيكاغو".

١٢- ابراهيم صحافباشي: سافر سنة ١٨٩٢ الى روسيا والمانيا وبريطانيا وفرنسا ثم الولايات المتحدة. وكتب مذكرات رحلته في "سفرنامه ابراهيم صحافباشي".

لمعرفة المزيد من التفاصيل حول هذه الرحلات، راجع: مشتاق عبد مناف. "دعاة الاصلاح في ايران". ص٤-٦.

(١٠) زيبا كلام، د. صادق. سنت ومدرنيته. طهران: روزنه، ص٢٧٣-٣٣٧.

(١١) آدميت، فريدون. فكر آزادي ومقدمه نهضت مشروطيت. طهران: سخن، ١٣٤٠=١٩٦١، ص١٨٦.

(١٢) مستشارالدولة. رسالة يك كلمة. طهران- باريس: ١٢٨٧هـ ٣٨-٣٩.

(١٣) الرفاعي، د. عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط٢، ٢٠٠٨، ص٢٣٨-٢٣٩.

(١٤) بهنام، د.جمشيد. مصدر سابق. ص ٧٤، ٧٧.

(١٥) المصدر السابق. ص ٧٤.

(١٦) همايون، د. ناصر تكميل (اعداد). مشروطه خواهي ايرانيان. طهران: مركز بازشناسى اسلام وايران، ١٣٨٣=٢٠٠٤، ص ١٩-٢٠. عن: سيد جمال الدين اصفهاني، ش٣٥ (٢٦ ربيع الثاني ١٣٢٦هـ)

(١٧) د. جمشيد بهنام. مصدر سابق. ص ٧٧.

(١٨) زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران:كوير، ١٣٧٤=١٩٩٥، ص١٥.

(١٩) المصدر السابق.

(٢٠) النص منقول من ترجمة الاستاذ السيد مشتاق الحلو لرسالة النوري، وستصدر ترجمة "تذكرة الغافل وارشاد الجاهل" مرفقة بترجمة السيد مشتاق الحلو لـ" تنبيه الأمة وتنزيه الملة" عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

(٢١) حائري، عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در ايران ونقش ايرانيان مقيم عراق. طهران: امير كبير، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص٢٥٢.

(٢٢) د. بهنام، جمشيد. مصدر سابق. ص١٣٣-١٣٤.

(٢٣) المصدر السابق.ص ١١٦.

(٢٤) بروجردي، د. مهرزاد. المستنيرون الايرانيون والغرب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٧، ص٥٨-٦٣.

(٢٥) ألف الشيخ مرتضى مطهري كتابا مفصلا، تحدث فيه عن" الخدمات المتبادلة بين الاسلام وايران". مترجم الى العربية مطلع ثمانينيات القرن الماضي.

(٢٦) ألف جلال آل احمد كتابا في جزئين ، بالغ في تخوين واتهام المثقفين المستنيرين، بعنوان" المستنيرون بين الخدمة والخيانة". ترجمه الى العربية: حيدر نجف، وأصدره مركز دراسات فلسفة الدين في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة.

(٢٧) جعفريان، رسول. جريان ها وسازمان هاي مذهبي - سياسي ايران (از روي كار امدن محمد رضا شاه تا بيروزي انقلاب اسلامي)، قم: ط٦، ١٣٨٥ش. ص ٧٥ - ٨١.

(٢٨) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. طهران: ج٧: ص١٣٤.

(٢٩) المصدر السابق. ج١: ص٢٠٩.

(٣٠) المصدر السابق. ج١٦: ص٢٨- ٢٩.

(٣١) المصدر السابق. ج١١: ص٢٤٢-٢٤٣.

(٣٢) المصدر السابق. ج٤: ص٢٣٢-٢٣٤.

(٣٣) الرفاعي، د. عبدالجبار . مصدر سابق. ص٢٩٥-٢٩٨.

(٣٤) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار . ج١٦: ص٥١-٥٢.

(٣٥) المصدر السابق. ج١٦: ص٦٢.

(٣٦) المصدر السابق. ج ٤: ص٣٨٣.

(٣٧) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج١١: ص١٣٦.

(٣٨) المصدر السابق. ج ١٤: ص٣١٩.

(٣٩) بروجردي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص١٧١-١٧٢.

(٤٠) بروجردي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص٩٩-١٠١.

(٤١) آشوري، داريوش. اسطوره فلسفه در ميان ما: بازديدي از احمد فرديد نظريه ي غرب زدكي. ص٤٧-٤٨، ٥٣ . موقع www.nilgoon.org

يقول الدكتور عبدالكريم سروش، في حواره مع داريوش سجادي على تلفزيون " هما " السبت ١٨ اسفند ١٣٨٤- ٨ مارس ٢٠٠٦: (" القراءة الفاشستية للدين" افضل عنوان للمدرسة المرضية لفرديد).

(٤٢) رضا براهني. كتابة القصة. طهران، اشرفي، ط ٢، ص٤٦٥.

(٤٣) نقل كتاب ((قشة في الميقات)) الى العربية حيدر نجف، وهكذا كتاب ((غرب زدكي)) الذي ترجمه بعنوان ((نزعة التغريب)). ونشر الكتابين مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة.

(٤٤) الرفاعي، د. عبدالجبار. مصدر سابق. ص٢٧١-٢٧٤.

الحرية الدينية والصناعة الفقهية

مراجعة نقدية لملف العدد ٣٩-٤٠ من مجلة قضايا اسلامية معاصرة

ابراهيم العبادي

أنجزت الدورية الفصلية قضايا اسلامية معاصرة خلال عمرها المديد ملفات فكرية مهمة ورائعة، تجاوزت فيها محذورات كثيرة، وفتحت آفاقا رحبة امام المفكر الاسلامي لكي يلج مناطق مغلقة كان يحاذر الدخول فيها،كما سلطت الضوء على زوايا معتمة بمصابيح تنويرية ظللنا نترقب كشفها مدة طويلة، كيما يتجاوز الخطاب الاسلامي تقليديته، ويحرر نفسه من قيود منهجية وضوابط اصولية، جعلته يدور في اطار حلقته المعروفة، يمارس مهمة الدفاع المستميت عن متبنياته، وينافح خصوما مابرحوا يشنون الغارات المعرفية والنقدية، متمترسا خلف وثوقية صارمة، وحقانية عقائدية تستعين بالنص الاسلامي وتتدرع به، دونما مسائلة لهذا النص، وقراءة متجددة لمضامينه في متغير الأزمنة وتبدلات الموضوعات. وبقدر مانجح الخطاب الاسلامي الى حد ما في ان يصمد في مواجهة تساؤلات كثيرة ظلت تطرح عليه، مستعينا بقدرة النص الاسلامي الخالد على توليد الاجابات، فان النص ذاته ظل مكمن الدخول الأول لمحاكمة الكثير من متبنيات الخطاب نفسه على مستوى العقيدة والفقه والاخلاق، كون قراءة هذا النص تنتج دائما ازاحات لما استقر في الافهام، وتعيد مساءلة هذا الاطمئنان، محيلة اياه الى قلق معرفي لايكاد يعرف استقرارا. قضايا اسلامية معاصرة دخلت هذه المرحلة، اعني مرحلة المضي بالشوط

التوليدي للاسئلة ومغامرات التمرد على ماصنف انه من المستقرات التي لاتتزحزح، مصرة على ان يستوفي الخطاب الاسلامي حظوظ ارتياد المسكوت عنه، والمتروك واللامفكر فيه، والممنوع التفكير فيه احترازا من سدنة الخطاب التقليدي، وسدا للذرائع التي يظنون انفتاحها فيما لو ترك العنان للفكر والعقل ان ينقلا المعركة من معركة دفاع وخطاب تمجيد وتبجيل الى معركة حوار وتجديد من الداخل.

ها نحن امام حركة فكر جديد يتساوق مع اشواق الانسان وفضوله ونشدانه للكمال المعرفي، مستجيبا لتطلعاته نحو فهم عميق للتدين والروحانية والمسؤولية المترتبة على اعتناق دين وفكر طالما بقي الانسان معرفا نفسه بأنه كائن مفكر.

ان ملف (أنماط الايمان وحدود الحرية الدينية) يضعنا امام تحدي القراءة وتحدي المواءمة بين المنتج المعرفي الجديد وبين المستقر المعرفي، انه عودة الى الاشكالية المعروفة اشكالية التجديد والتأصيل، أو الحوار بين المفكر والفقيه، في قضية يتداخل فيها الشأن المعرفي بالواقع بالتاريخي، وينفتح فيها النص على قراءة استقرت، وقراءة مغايرة تريد ان تنفي القراءة التي سادت، وبين القراءتين حوار وسجال وربما تشاحن وخصام، فالفقيه المكتفي بعدته الاصولية الراسخة لن يتمكن من التزحزح عن المآلات الاخيرة لما تمليه عليه قراءته التي تمليها تلك العدة، والمفكر أو المجدد مضطر الى الحفر المعرفي آملا تجاوز منحى التعبد الشرعي الذي يتجمد عنده فهم النص، ويريد ان يقرأ النصوص قراءة تاريخية مستجيبة لمقتضيات الظرف السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقانوني للجماعة المسلمة في تحولاتها التاريخية.

ان هدف هذه المعركة الجديدة هو تحرير اجابة شافية عن موقف الاسلام من الحريات عامة والحرية الدينية خاصة، فالخطاب الاسلامي العام ظل دفاعيا واعتذاريا في مقاربته لهذه الحرية، ولطالما كان الاستثناء الرئيسي في كلام الاسلاميين عن الحريات الفكرية عنوانين مشهورين، هما حكم الارتداد عن الاسلام والموقف من

مايسمى كتب الضلال، اذ ان قوة حضور حكم الارتداد وشهرته بالخصوص تمنعان من الحديث بإطلاق عن حرية فكر واعتقاد. وهذه القيود التي تأصلت فقهيا وأصبحت محروسة بسياج صلد من التسليم،يصبح فتحها على قراءة مغايرة ضربا من المغامرة وسياحة في المجهول، اذ قد تترتب عليه موجات من ردود الفعل غير المحسوبة، وربما تستغل بذرائع مختلفة، فضلا عن تجاوزها لنصوص لامجال لفهمها بغير مافهمت حتى الآن، هكذا يدافع أنصار الرأي السائد، اما أنصار القراءة الجديدة فإنهم يبحثون عن اتساق معرفي بين مقولتين، مقولة أصالة الحرية وماينتج عنها من مسؤولية وارادة واختيار يصبحان ملاك الجزاء من مثوبة أو عقاب، والمقولة الأخرى هي ان الايمان من الأمور القلبية التي لايحكم فيها الاكراه والاجبار [1]، كما يقول العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، وبالتالي فان حكم المرتد الذي اشتهر في الاسلام لايعدو ان يكون اجراءا تاريخيا حتمته ظروف لايمكن ان تستجيب للتأبيد، وان نفي هذه الصورة التي التصقت بالاسلام ضروري لخدمة رسالة الاسلام، بوصفه الدين الخاتم المنسجم مع حقوق الانسان وحقه في الاختيار ليكون مسؤولا عن اختياره ويتحمل مسؤولية الاختيار جزاءا وفاقا. في هذا الاطار تحركت مدارات ملف الحرية الدينية بمساهمة مفكرين كبار استأنفوا النظر في الكثير من المقولات والأحكام والرؤى التي استكنت في العقل الديني الاسلامي، وبدأوا مسيرة تفكيك مباني هذه المقولات، انه تفكيك من أجل اعادة تشكيل البنية من جديد، بعد ان تكون قد تخلصت من حمولات فقهية كانت اجتهادات في نصوص أو تأويلات لنصوص، جردت من شرطها الزماني وأعطيت صفة الاطلاق الزماني والمكاني، انها محاولة ولاشك لإقحام الفقيه في قراءة لم يعتدها أو مزاحمته في حقل اختصاصه ليستجيب لهذا التحدي، لعله يحرك ادوات القراءة، وتتسع لديه مساحة النظر خارج حدود النص، الى فضاءاته الاجتماعية والحقوقية والأخلاقية وحسب.

وباستثناء كلمة التحرير التي كتبها المفكر علي حرب عن (الغام الديمقراطية في عصر التجارة الالكترونية) والتي عالجت موضوعا غير الموضوع الرئيس، فان

بقية الدراسات والحوارات كرست جهدها للتحقيق في قضية الحرية الدينية وموقف الاسلام منها. واذا كان مفكرنا علي حرب قد مارس هوايته التفكيكية في موضوعات مختلفة، فانه هنا يقف موقفا مضادا من الذين أسرفوا في التبشير بالحل الديمقراطي لمعالجة داء الاستبداد، داعيا اياهم الى ممارسة النقد لهذه الأيديولوجية، أيديولوجية الدعوة الى الديمقراطية دونما علاج لمشاكل الديمقراطية ذاتها، والتي باتت تواجه تحديات كبيرة وضخمة يصعب معها القول بانتصار قيمها التي يعدها صاحبنا ضربا من السذاجة والتعمية. يقسم علي حرب، التحديات التي تواجه الديمقراطية الى قسمين داخلي وخارجي، فالداخلي يتمثل بانتهاك قيم الحرية والأخاء والمساواة من قبل ثالوث الليبرالية والتنمية والعولمة، والخارجي والمتمثل بالتدهور الأمني وانتشار الظاهرة الارهابية وصراعات الأقطاب والدول على الساحة الدولية أو صراع الحضارات. ان هذه الأزمة المركبة تشي وجوهها وأعراضها بوجود اسباب وعوامل تتصل بطبيعة الديمقراطية وأطرها وآلياتها من حيث وجود التباسات ومفارقات، لأنها تحاول كما يقول علي حرب الجمع بين المتعارضات التي تسير باتجاهات متضاربة أو متعاكسة، والحل عنده يبدأ من معاودة الاشتغال على فكرة الديمقراطية تحليلا وتركيبا وتجاوزا، من أجل فتح آفاق جديدة للعمل السياسي والنموذج الذي يختاره حرب هو ديمقراطية الفاعل الاجتماعي الذي يمارس حيويته الفكرية والسياسية، متخطيا ثنائية الناخب والنائب التي باتت مستهلكة وقليلة الفاعلية، والتعامل مع الفرد كمنتج وفاعل يفعل ويؤثر مستثمرا طاقته العقلية. انه يريد ديمقراطية تمثيلية ولكن لايحتكرها نموذج وقالب بعينه، بل ديمقراطية منفتحة ومتحركة ومتطورة، لأن الديمقراطية سيرورة حية تصلح حالها عبر تجاربها.

ان جمال الأفكار التي يحركها المبدع علي حرب وولعه النقدي بكسر القوالب التفكيرية والنماذج المؤدلجة، تجعلنا مشاركين له في همه النقدي، بيد اننا نواجه صعوبة في قبول بعض مايتوصل اليه من نتائج تبدو لنا وكأنها لاتعالج مشكلات بيئتنا لأنها أفكار تعالج نهايات المشاريع الفكرية عند الآخرين، فيما لم يكتب لنا

تجربة بداياتها حتى نعيش فصولها ونجرب تطبيقاتها، ونحن المستهلكون لأفكار ومشاريع ونماذج الاخرين، ولم نبدع نماذجنا وأفكارنا ومشاريعنا الاّ على وقع انكسارات وهزائم، تجعلنا كالغريق المتشبث بما يقدم له من فرص نجاة، بغير قدرة على التأمل والتفكير بعواقبها، وهكذا ففيما تتحرك العقول لمعالجة مشكلات مابعد التطبيق والتجريب، نأبى نحن الا على تكرار التجارب واستنساخها، وفيما ينشد الآخرون اغناء النماذج الديمقراطية وتطويرها لتلائم متطلبات جديدة، فاننا لم نبرح الخطوة الاولى، اذ مازلنا نتعلم كيف نفكر بالديمقراطية وآليات تطبيقها، ومازلنا نحبو في ممارستها ان سمح لبعضنا في ذلك، والاّ فإن نماذجنا السياسية هي نماذج ماقبل حداثية، وهي عتيقة عتق القبيلة وقيمها وأنساقها في عقلنا السياسي وضميرنا الثقافي. ان التجاوز لايكون الا بعد الاختبار والتطبيق والتجريب، والدعوة الى ديمقراطية الفاعل الاجتماعي تلقى اصداءها في البيئات التي كسبت الرهان الحداثي سياسيا واقتصاديا وثقافيا، اما بيئتنا نحن فستظل بعيدة عن طروحات المفكر علي حرب الا على مستوى نخبة النخبة التي تتطلع لكل جديد فكريا وحسب.

نعود الى المحور الرئيس الذي عالجته قضايا اسلامية معاصرة، محور الحرية الدينية، حيث يسطر الدكتورالشيخ محسن كديور آراءا فقهية جريئة، داعيا الى حرية دينية واسعة، وجازما ان الاسلام يضمن تلك الحرية ويدافع عنها، غاية مافي الأمر ان هناك ضوابط عقلانية مستفادة من النصوص الدينية، ترمي الى عدم استخدام حرية التعبير للإضرار بالغير، وهي ضوابط يراها ترشيدية اكثر مماهي تحديدية.

لكن أين نضع هذا الرأي؟ في قبال رأي سائد يرى تحت طائلة الفتوى انه لابد من الوقوف سدا منيعا في مواجهة الافكار الضالة والمضلة على مستوى الوعي الفردي والجماعي، حيث يتسع مفهوم ما يطلق عليه بأفكار الضلال، ليطال أي فكر مغاير ضمن الدائرة المذهبية الواحدة، حتى في إطار إعادة قراءة التاريخ أو تفسيره أو غير ذلك، مما يدخل في نطاق الحراك الفكري الطبيعي. في سياق حذر يميز الشيخ

كديور بين مستويين من الطرح الفكري، مستوى النخب الدينية والمتخصصين، ومستوى العامة من الناس، وبينما يرى ان معالجة قضية علمية حتى لو كانت في مستوى المشهورات العقائدية أمر ينبغي ان يتاح بشكل مطلق في اوساط النخب، فإنه يدعو الى تفادي نشر كل ما من شأنه التشويش على أفكار العامة ويقود الى انحرافهم، ويؤطر كل ذلك بمستوى من الطرح يناسب الوعي والنضج الثقافي لكل مجتمع، أي يجعله مشروطا بالتناسب الطردي، فكلما ارتفع المستوى الثقافي ارتفع في مقابله مستوى اطلاق الحريات التعبيرية، وهذه المعادلة التي يتحدث عنها هي اقرب ماتكون الى السياسة الثقافية منها الى تأصيل المفاهيم، فالحرية المشروطة تكون مقيدة بقيود من خارجها، فيما مجال الحديث هو أصالة هذه الحرية من عدمها في الاطار الاسلامي، ثم يأتي لاحقا الحديث عن العوارض التي تلازم التعبير عن الحريات، ومايستلزم ذلك من تحوطات يتدخل فيها الاجتهاد الفقهي، ليحاكم هذا الاجتهاد أو النص الذي انتجه، ان كان متسقا أم مفترقا عن الأصل الأولي الذي تأسست عليه قضية حرية التعبير، أو ما اذا كانت اجتهادات الفقهاء متأثرة بقبلياتهم وتصوراتهم التاريخية عن صورة الاجتماع الاسلامي وتقلباته المختلفة، ام انها تتعامل مع النص بعقل منفتح دونما خضوع لتلك المؤثرات، والنتيجة المتوخاة من هكذا بحث، هو ملاحظة التدخل الفقهي في تعليق حق من حقوق الانسان، حق التعبير عن الرأي، ومقدار الافتراق بين منظورات التأسيس العقدي الاسلامي وبين تطبيقات التجربة الاسلامية تأريخيا وخضوعها الأكيد لمتطلبات الشأن السياسي والسلطوي، لكي لاتكون أعراض التجربة حاكمة على جوهر الأصول التأسيسية. واذا كان كلام الشيخ مفهوما في اطار الحريات السياسية، فإنه في مجال الحريات الدينية يقترب من تحرير قضية الارتداد كمصداق عملي للحرية من خلال القول ان القرآن الكريم تحدث عن عقوبة الارتداد الأخروية وان السنة النبوية هي التي تحدثت عن العقوبات الدنيوية، مما أدى الى تولد اجماع لدى المسلمين على ان للمرتد عقوبة دنيوية، ومدار البحث هو شكل العقوبة وآليات تطبيقها،ومن هو المرتد المستحق لها.

فالصعوبة تكمن في مصداق الارتداد، فهل هو الجاحد بعد معرفة الضروري، ام هو المنكر لثابت من ثوابت الدين لشبهة طارئة، وان لم يؤد انكاره هذا الى نفي الالوهية او نبوة النبي محمد (ص)، وهل العقوبة ثابتة لاتتبدل؟ ام انها من الاحكام التدبيرية ذات الغايات الظرفية المحددة؟يجيب الشيخ بالقول ان تحقق موضوع الارتداد أمر في غاية الندرة، وهو لايشمل قطعا حالات البحث العلمي التي لم يصل صاحبها بعد الى نتيجة، أو وصل ولم يروج لها.

وبحسب آراء عدة من الفقهاء المعاصرين فان مجرد عدم الاقتناع قضية، والتعبير عنها عمليا وسلوكيا والنشاط التبشيري من اجلها قضية اخرى، وهذا مايذكرنا برأي المرحوم العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين [٢]،اذ قد يكون الاعلان عن الارتداد والدعوة اليه مايهدد السلام الاجتماعي، لأن الخروج من الدائرة الخاصة الى العامة يستلزم خرق الكثير من الضوابط والاحكام، وقد يكون من حق الانسان ان يغير معتقده بحسب قناعاته ولكن عليه ان يتنازل عما يوفره له معتقده الأول من مزايا قانونية وحقوقية،كبينونة زوجته وخسارته لحقه في الارث وغيرها.

ويشارك الدكتور الشيخ طه جابر العلواني الشيخ كديور الرأي في المنافحة عن الحرية الدينية، من خلال متابعة جديدة لحكم الردة وعقوبة المرتد، فبعد ان يمهد لموضوعه بمفاهيم قرآنية اساسية، هي المبادئ التي يراها اسست للحرية، ومنها ان المراد من أمانة الحرية وأمانة الاختيار التي أعطيت للانسان ان يكون مسؤولا عن نتائج استعماله لهذه الأمانة (فالمكره أو المجبر لايحتمل مسؤولية ماأكره عليه أو ألجئ الى فعله، ومسؤولية الانسان لاتتجاوز مجال حريته ولاحدودها، ففقدان القدرة على الاختيار يؤدي الى فقدان القدرة على الاحساس المباشر بالمسؤولية المترتبة على الاختيار الحر، وبالتالي يجد الانسان نفسه في حالة اغتراب دائم عن ذاته، فيندفع صوب العبثية والعدمية الى حد ممارسة الانتحار الحقيقي او المعنوي، او المناداة بخنق الحرية من اجل الحرية). وفي سياق تفسيره لما يطلق عليه آية السيف

يعتقد الشيخ العلواني ان علة القتال لم تكن أبدا حمل الآخرين على الايمان بقدر ماهو حملهم على عدم نقض العهود، التي من اهمها المحافظة على الحريات، وفي مقدمتها حرية العقيدة وحرية العبادة، وعدم فتنة المؤمنين عن دينهم، ولهذا يرى العلواني ان مانسب الى الرسول من اخبار تدل على انه أمر بأن يقاتل الناس ليسلموا أو ليحملهم كرها على الاسلام باطل، وكذلك يسقط ماروي عن الخلفاء الراشدين وغيرهم في قتال الكفار لكفرهم، ويستعين الباحث بستة تصنيفات للمشركين والكفار، يرى ان القرآن صنفهم ووضع احكاما خاصة لكل صنف، وبالتالي فان تعميم موضوعة القتال على الجميع امر غير متسق مع المراد القرآني، لينتهي الى القول بأن حرية الاعتقاد وحرية العبادة مصونة محفوظة في شريعة الله، ولامجال للتفريط فيها بأي سبب.

ان الشيخ العلواني يحشد دفاعاته القرآنية عن المبدأ الذي جعله جوهر موضوعه، وهو حرية الانسان التي يراها من أبرز القيم القرآنية العليا والمقصد الأهم من مقاصد الشريعة القرآنية، وهو هنا يشدد على حاكمية النص القرآني على أي نص آخر،كأنه يريد القول ان سبب الكثير مما يكتنف الاسلام والفقه والتفكير الاسلامي عموما هو سوء فهم الخطاب القرآني، أو التعامل معه بأدوات تجعله محكوما وغير حاكم، اما بالزعم بنسخ السنة لمفاهيمه وأحكامه، أو بتفسيره بطريقة التفسير الذي حمل شروطا زمانية كانت غاية ماوصله المفسر علما ودراية وفقها وقراءة لاحتمالات النص وعوالمه الداخلية والخارجية، لكن الافهام جمدت على تلك القراءات، وأصبح الخروج عليها خروجا على النص نفسه، ولذا يذهب العلواني الى التأكيد بأن القرآن لم يذكر مرة واحدة حدا للردة او عقوبة دنيوية لها، لا إعداما ولادون ذلك... وان العقوبة على الكفر والردة بعد الايمان انما هي عقوبة اخروية موكولة لله. ولأن الباحث صاحب اختصاص في علم اصول الفقه الاسلامي فانه يدلل على عدم ورود أن يأتي في السنة ماينافض المبادئ القرآنية، ويرى ان ذلك محال عقلا وشرعا، بل ان السنة تتكامل مع القرآن الكريم وتشرحه وتبينه. وان هناك

مايقرب من مائتي آية كلها متضافرة على تأكيد حرية الاعتقاد،كما ان السيرة العملية للرسول الكريم شهدت مئات من اؤلئك الذين آمنوا ثم نافقوا أو أرتدوا، ومع ذلك فان الرسول ترفع عن المساس بهم، وانه لم يقتل مرتدا طيلة حياته الشريفة، اما ماورد في السنة القولية"من بدل دينه فاقتلوه" فانه حديث آحاد كان يعد من المراسيل في الصدر الاول ثم اشتهر بعد ذلك، وهو مرتبط كما يقول العلواني بما عمله اليهود الذين قرروا فتنة المسلمين عن دينهم، بمسايرتهم قليلا عبر الايمان وجه النهار والكفر آخره لعلهم يرجعون، وهذا القتل الذي أمر به الرسول لم يكن لأولئك الذين بدلوا دينهم لتبدل قناعاتهم، وانما للذين كانوا يبغون الفتنة، من خلال الاندساس بين المسلمين لزعزعة ايمانهم بدينهم والكيد لهم، هاهنا بيت القصيد اذن، فحكم القتل هذا كان جزاءا لفعل عدائي، ولمقدار مايحدثه من ضرر للمجتمع ونظامه، لكن الآفة الخطيرة التي ألمت بالمسلمين من خلال تقديم الحديث على صريح القرآن الكريم والهيمنة عليه، هي التي حولت وجهة الكثير من الامور على النحو الذي وصلت اليه، حتى اختلط الديني بالسياسي، فحملت الردة بالمعنى السياسي على الردة الاعتقادية، وحتى اذا قيل ان هناك اجماعا على قتل المرتد، لكن هذا الاجماع المدعى لامستند له كما يقول العلواني.

والحق ان مرافعة الدكتور العلواني الجيدة لنفي حد الردة، تحيلنا من جديد الى ضرورة قراءة الكثير من الأحكام الفقهية والتفسيرات، على ضوء ماإرتبط بها من متطلبات وظروف، بالشكل الذي يخرجها من حيز الأخذ التعبدي الصرف، لتشكل القرائن الحالية بعدا من ابعادها، بما يصرفها ان تكون احكاما مطلقة لكل الأزمنة والأمكنة، لكن هذه المهمة تحتاج الى تحول بنيوي في العقلية الاجتهادية، والى تطوير ضروري لعلم اصول الفقه، بما يواكب التطور الحاصل في العلوم الأخرى، ليستجيب لهذه المتطلبات. وهذه مهمة صعبة تحتاج الى تضحيات وتعضيد ممن يؤمن بفاعلية الاجتهاد جوهرا لا شكلا، وهي مهمة تتجمع ارهاصاتها حاليا، لكن شوطها بعيد بعد المسافة بين منهج أهل الحديث ودعاة التجديد والتطوير.

الملاحظ انه بينما يشير الشيخ كديور الى وجود اجماع اسلامي على قتل المرتد فان الشيخ العلواني ينفي هذا الاجماع، ولعل في هذا النفي نفسه ماينفي دعوى الاجماع لتتحرر العقلية الفقهية الاسلامية من قيد الاجماع هذا، لكن المسألة لن تتزحزح بمجرد حشد القرائن التاريخية من سيرة الرسول، لأن الفقهاء أو لنقل العقل الفقهي يملك سطوة معرفية بنت سلطتها الحاكمة عبر القرون، وغدا الاجتهاد السابق سلطة على الاجتهاد اللاحق، ويبقى الفقيه الذي يخالف المشهور في فتواه معرضا لعاصفة من الاعتراضات، فمخالفة المشهورات الفقهية يستدعي جرأة غير معهودة، اذ انها تعني فيما تعنيه نقضا لما استقر عليه العقل الفقهي، هذه المستقرات غدت هي القاعدة وماخالفها شذوذا غير مستساغ، وليس هناك حل لهذه المعضلة، الا ان تحصل ازاحة حقيقية تعاضدها ظروف مواتية من الناحية الثقافية والسياسية، وهي فرصة نادرة قد لاتحظى بنصيب كبير.

بيد اننا نواجه بطرح في غاية الجرأة يحاول ان يؤسس لمشروعية القبول بالحرية الدينية من خلال القبول بالتعددية الدينية، فقبول الأخيرة يترتب عليه قبول الأولى، وهذا مايحاوله المفكر الدكتور عبدالكريم سروش الذي ينظر للتعددية الدينية منذ مدة، وهي رؤية تحظى باهتمام كبير بين نقد وتحفظ وقبول نسبي.

اول مايدهشنا به سروش في مبحث التعددية هو القول بأن على من يريد الوصول الى نتائج موضوعية في مبحث التعددية هذا، ان ينظر الى موضوعه بإطار معرفي من خارج اطار الدين ــ أي دين ــ او على الاقل ان يكون ثمة نوع من التفاعل كما يقول بين فهمنا للدين من الخارج وفهمنا له من الداخل، لأن التحدث من داخل الدائرة الدينية واصدار الاحكام من اطارها يؤدي الى نتائج ناقصة ومبتورة كما يقول، والشرط الآخر الذي يشترطه، هو ان يميز الباحث نفسه عن الأنبياء، فكل نبي وكل امام دين يدعو فقط لدينه ومذهبه، وبالتالي ليس بوسع أي نبي ان يكون تعدديا، لأن جوهر رسالة النبي يتمثل في دعوة الآخرين الى نفسه.

ان الحيادية المشترطة في هذا المضمار تصبح ضربا من غير الممكن، طالما ان العقل الاسلامي مثلا لايستطيع ان يتحرر من مكوناته الاساسية التي شكلها الاسلام نفسه، وكأن المطلوب هنا هو تجريد العقل الاسلامي من أدواته والعودة به الى بديهياته ومكوناته ماقبل الاسلامية، ليتمكن العقل بالفعل من قبول التعددية الدينية، وهذا هو مكمن اعتراض المعترضين الذين لايستطيعون مسايرة سروش في مبحث التعددية، لأن المعايير الموضوعة للتعامل مع صحة وسقم هذا الدين او ذاك او حقانيته من عدمها، هي معايير دينية وليست معايير عقلية صرفة، ولهذا يقول سروش ان المبادئ التصديقية للتعددية كلها مستوردة من خارج الاطار الديني، وهي عبارة عن العقلانية، والنجاة، وجوهر الدين، والهداية، وتحليل التجربة الدينية، وتفسير النص. وهذه الاحالة الى العقلانية النقدية لقراءة الدين تتسبب في كم كبير من الاعتراضات، كونها تعتمد اساسا على القول بالتعددية المعرفية، القائمة بدورها على الآراء المؤيدة والمدعومة بأدلة مقبولة، وبالتالي فان مقولة التعددية هذه تستند على اساس الاختلاف في المنظومة المعرفية وليس التناقض، أي(ان حقانية دين ما لاتعني بطلان سائر الاديان على الاطلاق...لان التقابل بين الحق والباطل لامجال له في الأديان أساسا) فالحق بالنسبة الى الأديان يتلازم مع كونها هادية، وليس كونها مطابقة للواقع ، وهذا الاختلاف في رؤية الحق بينه وبين منتقديه يفسح المجال لسجالات عنيفة ومجادلات مطولة، عرفتها ساحة الفكر في ايران وربما خارجها، لأن سروش يحفر في التعريفات والمسلمات، ويعيد صياغة المفاهيم وترتيب المقولات العقلية والدينية من جديد، في ضوء قراءته المعمقة للعلوم الدينية، ولذلك يمهد لأفكاره عبر هذه الصياغات، ويصر في مبحث التعددية على القول بأن التعددية هذه لايكون لها معنى ومفهوم الا حينما يدور الكلام حول موارد الاختلاف، وان التعددية لاتعني بحال ان تتساوى جميع المزاعم والمدعيات في القيمة العلمية.

انه يقدم مادة جديدة تفتح آفاقا للحوار العلمي والحفر المعرفي، وان كان يصعب القول بان مايدعو اليه سيكون له مقبولية في الأوساط النخبوية فضلا عن

غيرها، لكن حسبه انه اطلق لعقله العنان في ان يعيد انتاج الكثير مما يخرج الفكر من حالته الرتيبة الى رحاب التوليد المستمر للاشكاليات وللحلول المفترضة لها ايضا، والحصيلة الاخيرة هي ان دفاعه عن التعددية الدينية والمعرفية، انما ينطلق من مناصرة مستميتة لفكرة التعددية، لتثبيتها في ثقافة الفرد وثقافة المجتمع، انطلاقا من كون هذا العالم قائما على اصل الكثرة والتنوع وليس الوحدة، وان كان ذلك لاينافي حركة الجميع حول محور الواحد الاحد. فالدعوة انما تريد ان تنقد ماهو مسكوت عنه في التراث والوعي الاسلامي التقليدي، وهو غلبة الواحدية والاحادية في التفكير، مما انتج استبدادا معرفيا وفقهيا بل دينيا، تمظهر لاحقا في سيادة عقل مستبد جمع كل الاستبدادات في قناة الاستبداد السلطوي او السياسي، وغدا الخلاص منه محتاجا الى معجزة.

من هنا وجدنا مفكرينا التنويريين مجمعين على الانتصار لحرية الفكر والاعتقاد، مثلما فعل جمال البنا الذي يتحدث دون مواربة عن المفارقة الكبيرة في تاريخ الاسلام، وهي محاربة الفكر وحرية التفكير والاعتقاد، وهو يحمل فريقا من الفقهاء المسؤولية" اعتبروا انفسهم اوصياء على الاسلام مقننين للحكام، محافظين على النظام فوضعوا صيغة ((من جحد معلوما من الدين بالضرورة)) وهكذا فانهم حصنوا الحكام، وحصنوا مذاهب السلف من ان ينالهم(رشاش) من فكر او نقد، وعمل الفقهاء والحكام معا يدا بيد على ترسيخ هذه الصيغة، حتى اصبحت من المسلمات التي تؤمن بها المذاهب الاسلامية جميعا". منهجيا سلك البنا منهج العلواني في نقد حكم الارتداد الدنيوي، فجاء عارضا لآيات الكتاب العزيز الدالة على حرية الفكر والعقيدة، ثم ماحصل تاريخيا من شواهد في زمن الرسول الكريم نفت ان يكون قد حد مرتدا او عاقب بسبب تغيير وتبديل العقيدة، ومنتهيا الى مناقشة ماورد من أحاديث نقلها الرواة واستقرت كدليل على عقوبة المرتد، فدرسها سندا ومتنا، لينتهي الى القول بأن أقصى مايمكن فهمه وأخذه من هذه الأحاديث هو جواز العقوبة وليس وجوبها، اما ماحدث ايام الخليفة ابوبكر من حروب الردة، فانه يراها ليست

ردة عقيدة، ولم تكن قضية ايمان و كفر، ولكن قضية مال وسلطان، فهؤلاء تمردوا على السلطة المركزية.

يعتقد البنا ان قضية الردة صناعة فقهية كانت استجابة من الفقهاء لحماية القانون والنظام والسلطة، فوجدوا في الأحاديث التي وضعت أو رويت بطريقة مشوهة، او اصصطنع لها سند قوي، مايمكن معه ان يضفوا صفة شرعية على عملية البتر لكل من خرج على المجتمع، وتوصلوا بحكم الصناعة الفقهية الى اضافتين:

الاولى: ابداع صيغة "من جحد معلوما من الدين بالضرورة" بحيث تتسع للجميع.

والثانية: فكرة الاستتابة، وبالنسبة لمنكر الضروري فان أي فقيه يستطيع ان يعتبر امرا ما من المعلوم من الدين بالضرورة،كما حصل لمحمود محمد طه، الذي حكمت عليه محكمة سودانية بالردة، واعدم بعدما بلغ ستة وسبعين عاما في حكومة النميري، لأن المحكمة ارتأت انه أنكر الحجاب، وهو معلوم من الدين بالضرورة.

واذا كان هذا التوسع في التشريع يعطي الفقهاء سلطة كبيرة، فانه يرى في ذلك خطرا ماحقا على حرية الفكر، اما الاستتابة فانها لن تكون نابعة عن رضا واقتناع وايمان، ولكن تعوذا من القتل، وتخلصا من العقوبة، فهي في الحقيقة ارهاب فكري واذلال نفسي.

والنتيجة التي يخلص اليها البنا، هي عدم (وجود الداعي على الاطلاق للتمسك باقوال الفقهاء.... وان الاصول التي وضعها القرآن والرسول أولى بالاتباع شكلا وموضوعا، لأنها هي التي تمثل الاسلام الموضوعي الخالد، وليس الاسلام الذي أملته الأوضاع والضرورات، وهو مايتفق مع مناخ الحرية في العصر الحديث، وبهذا نجمع الحسنيين: الاتفاق مع الاسلام، ومعايشة العصر).

ان المقولة الكبيرة التي ينقضها البنا والعلواني هي مقولة حاكمية السنة على القرآن، أو نسخها لبعض احكامه، أو نسخ بعض آيات القرآن بآيات أخر، وكلاهما اعتنى بمعالجة هذا الموضوع، ليشير الى قضية منهجية، مفادها ان استئناف النظر في بعض ما اشتهر من المقولات، واعادة موضعتها من جديد، هو أحد مفاتيح تحرير العقل الاسلامي من مغاليق اعاقته عن تجديد النظر في متبنيات انتجتها عقول سابقة، لايمكن ان تنوب عن العقل الراهن تفكيرا واجتهادا، بل ربما احتاج العقل الاسلامي الى القطيعة مع مقولات مشهورة لينجز عملية التحول الضرورية هذه.

في سياق التأصيل ذاته لحرية الاعتقاد الديني يشترك كل من الدكتور محمد الطالبي ومريم آيت احمد وأسعد قطان في منهجية متقاربة، ترى ان القول بحق الانسان في ممارسة حرية الاعتقاد والتفكير الحر داخل المنظومة الدينية لايعبر عن جوهر القضية، لأن هذه الحقوق طبيعية كانت او مكتسبة تبقى هشة الضمانات، بل ان الحرية تعبر عن جوهر الوجود الانساني، من حيث تعبيرها عن ذات الانسان، وبالتالي فان من مقتضيات الايمان والأمانة التي حملها الانسان ان يكون حرا في اختياراته، ليحقق لذاته حياة روحانية حقيقية، شرطها الأساس توافرها على حرية دينية حقيقية. ويغوص الطالبي في مفاهيم بحثه عن الحرية الدينية، ليؤكد ان خيار الايمان يستلزم ضمنيا ووجوبا الحرية، لانه يتجذر في الجواب(ببلى) الذي انعقد به الميثاق الاساسي ميثاق (شهادة الذر) الذي ختم المصير الخاص بالانسان والمميز له، ثم ينتقل الى مستوى آخر، محتجا على من يقول ان الحرية الدينية تعبر عن تسامح ازاء الآخر المختلف دينيا، بل يراها حقا مستحقا، لأن التسامح ليس بحق، ولأنه لايمكن عد الحرية الدينية تسامحا، انما هي احترام خص به الله تعالى الانسان، ولم يكرهه على شيء، احتراما لكرامته الشخصية، فالذي يحترم الآخر المختلف دينيا انما يحترم هذه القضية، قضية احترام الله للانسان.

الطالبي يقرر البيئة التي يعتقدها ضمانة الحريات الدينية، وهي البيئة العلمانية، فهو يقول (في المستوى العملي تجد الحرية الدينية حلها في العلمنة) لماذا يقرر هذا الشرط ونتيجته ايضا؟ جوابه هو ان الدولة في الحالة العلمانية تعلن حيادها ولاكفاءتها في الميدان الديني، اعتمادا على المقولة الخلدونية (نسبة الى ابن خلدون) وهي نزوع الدولة نحو الملك ـ وهو بحسب رأيه ـ نحو الفصل بين الدين والدولة ـ الأمر الذي لم يبلغ غاية تطوره في الاسلام كما يقول.

ومن الواضح ان الطالبي يستأنف سجالا في بحثه لايكاد يتوقف عن أهلية الدولة وسلطاتها ذات المشروعية الدينية، للتدخل في شأن خطير وهو شأن الحريات الدينية، فالدولة في العالم الاسلامي لم تستطع ان تقطع كليا مع الاسلام، وهي مضطرة للحفاظ على شرعيتها من الاستمداد المستمر من شروطه ومفاهيمه، وبالتالي فان تصور علمنة كاملة لن يحدث كما تحقق في بيئات اخرى أي ان شرط حيازة حرية دينية، بالمعنى الذي يقصده الطالبي، وبمداه سيكون أمرا في غاية الصعوبة، وهذا الرأي يصادم مايدعو اليه دعاة الاسلام السياسي الذين يجادلون عن سعة غير محدودة للحريات، وبضمنها الحريات الدينية في ظل الدولة الاسلامية.

وتسعى مريم آيت احمد في بحثها الى اثبات ان الأديان الثلاث تتضمن أحكامها عقوبات قاسية ضد المرتدين، وان الغرب نجح في تطوير رؤيتين للحرية، تتأسس الاولى على مقدمات غير دينية مفتوحة للمتدينين وغير المتدينين، وتتأسس الثانية على المفاهيم الدينية النابعة من الدين الابراهيمي، ولأن الحرية موجودة تكوينيا في الانسان فان على الشرائع المختلفة وضعية كانت أم الهية ان تمنع مصادرة هذه الحرية أو العبث بها. وهذه المقاربة الفلسفية والمعرفية للحرية تتطلب بدورها نفي أي تهمة بحق الاسلام، كيما يستقيم الحديث عن عدم وجود تعارض بين الحرية وبين حكم الارتداد في منظومة الفقه الاسلامي، ولذلك انتهت الباحثة الى ما انتهى اليه زملاؤها من كون الوضع القانوني للمرتد لايتحدد في الاسلام بمرجعية

الحرية،حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية مانسميه اليوم بالخيانة للوطن بإشهار الحرب على المجتمع والدولة، ثم تتحدى من يقول ــ من فريق المتفقهين ــ بأن المسلم الذي يعتنق دينا آخر يصبح مرتدا يستباح دمه، لأنه لايستطيع ان يدلي بأي نص ديني يرد على من يعارضه، كما تقول الدكتورة آيت احمد هنا انما تزاحم الفقهاء في حقل اشتغالهم، سالبة اياهم احتكار تصويب النصوص وفهم مدلولاتها، الأمر الذي يثير حفيظة المدافعين عن حريم السنة، الذائدين عن مفهوم الاختصاص، اختصاص المجتهدين والمحدثين والمفسرين بعلوم الدين، فيكون كلام المفكر والمثقف والباحث الذي يتناول شأنا اسلاميا صرخة في وادي التنوير ليس الا، اما الواقع الاسلامي فلن تتغير تضاريسه كثيرا بدون مقدمات عملية لاصلاح ديني شامل، قد تكون صيحات التنوير هذه واحدة من مؤشراتها.

ولهذا وجدنا الدكتور اسعد قطان يعرض نماذج لثلاث من الشخصيات في التاريخ الانساني الحديث والمعاصر، يعتقد انها خاضت غمار تجربة الحرية الفكرية، فاصطدمت بأسيجة صلدة من الفكر الديني، مايجمع بينها انها تعرضت لضغط المؤسسة الدينية، رغم انتمائها لثلاث منظومات دينية، هي اليهودية والمسيحية والاسلام. مايؤكد ان المشكلة تكمن في التشكلات التي يتمظهر بها العقل الديني، عندما يصبح الدفاع عن الايمان مسوغا لنقض أهم أساسياته، وهي القناعة المتولدة من الفكر الحر، والانسجام بين الاطمئنان الداخلي والتعبير الخارجي.

ان عرض تجربة باروخ سبينوزا المتولد يهوديا، والمتمرد على القراءات السائدة للكتب المقدسة في زمانه، وكذا تجربة الكاهن الكاثوليكي اوجين دريفرمان المولع بالتفسيرات النفسية للنصوص المقدسة، الناقد لتفسيرات الكنيسة الجافة لتلك النصوص، ومن ثم لتجربة طه حسين في الشعر الجاهلي، الداعية الى تحرير التراث من الاساطير والايديولوجيات الجاثمة على منهج تفسيره، انما تعكس في مضمونها دعوة الى التأمل في شكل العلاقة بين العنف ومدلولاته وبين حرية العقل، عندما

يكون العنف اداة بيد سلطة من يحتكر الفهم الديني ليحتكر الحقيقة ويحاكم طالبيها اذا قادتهم السياحة العقلية الى اختراق تخوم التفسير والفهم السائد الى غير ماهو سائد.

اسعد قطان يدعو الى تطوير مقاربة لاعنفية لمفهوم الدين، للاسهام في بتر العنف الرابض في نفوس بعض تابعيه، وطامحا الى فكر ديني يمارس مهمة الكشف والنقد والفضح في ظل اللاعنف، بوصفه موقفا ايجابيا من الذات والآخر.

لقد أثار ملف الحرية الدينية شهوة الكتابة والكلام محركا دوافع ورؤى نقدية، وقد ضم تصنيفات متعددة من الباحثين، لكن الملاحظ ان المشاركين كانوا بأجمعهم من المدرسة المناصرة لحرية الفكر والاعتقاد الديني، وكان ضروريا الاستماع الى وجهة النظر المخالفة من اجل تظهير آليات تفكير الاتجاه الآخر، لتكتمل صورة الحوار حينما يضم اطراف السجال الفكري والثقافي في ظاهرة نحن احوج مانكون اليها، اثر تغلب منطق العنف على كل ماسواه، فاصطبغت ايام المسلمين بكل مايناقض مشروع السلام الذي يبشر به الدين، فغدونا نحصد مفارقات التجربة التاريخية للمسلمين، انفصالا عن ما جاء به الدين نفسه، الداعي الى سلوك سبل السلام، ليتحقق سلام هذا العالم في بعديه الفردي والجماعي.

الهوامش:

---

(١)الميزان في تفسير القران،ج٢ ص ٣٦٠

(٢)مجلة المنهاج، العدد الحادي عشر، السنة الثالثة ١٩٩٨، ص ٢٧٤.

صدر حديثا عن مركز دراسات فلسفة الدين :

1 – تطور علم الكلام الإمامي	علي المدن
2 - الأقليات المسلمة في الغرب	إبراهيم العبادي
3 – المجتمع الديني عند العلامة الطباطبائي	د. محمود الجياشي
4 – الفكر السياسي لمحمد باقر الصدر	د. طالب الحمداني

صدر حديثا عن دار المدى:

تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية	د. عبد الجبار الرفاعي

ملف العدد القادم لمجلة قضايا إسلامية معاصرة :

رهانات الدين والحداثة (2)